Claude Lévi-Strauss

列维－斯特劳斯文集

"十一五"国家重点图书出版规划项目

8

遥远的目光

LE REGARD ÉLOIGNÉ

[法] 克洛德·列维－斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss

邢克超 / 译

中国人民大学出版社

LE REGARD ÉLOIGNÉ

著作权合同登记号
图字：01-2004-2635号

列维－斯特劳斯文集 8

遥远的目光

ISBN 978-7-300-07780-2
9 787300 077802
01 >

ISBN 978-7-300-07780-2/G · 1549

定价：25.00元（平装）

Claude Lévi-Strauss

列维-斯特劳斯文集

8 遥远的目光

LE REGARD ÉLOIGNÉ

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯/著
Claude Lévi-Strauss
邢克超/译

中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

遥远的目光/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；邢克超译
北京：中国人民大学出版社，2007
（列维-斯特劳斯文集；8）
ISBN 978-7-300-07780-2

Ⅰ. 遥…
Ⅱ. ①列…②邢…
Ⅲ. 人类学-文集
Ⅳ. Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 110041 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助

列维-斯特劳斯文集 ❽
遥远的目光
［法］克洛德·列维-斯特劳斯　著
邢克超　译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511398（质管部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
规　　格	148 mm×210 mm　32 开本	**版　　次**	2007 年 4 月第 1 版
印　　张	12.5 插页 5	**印　　次**	2007 年 4 月第 1 次印刷
字　　数	293 000	**定　　价**	40.00 元（精装）
			25.00 元（平装）

作者简介

克洛德·列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss,1908—　),法国著名的社会人类学家、哲学家,法兰西科学院院士,结构主义人类学创始人。早年在巴黎大学主修哲学与法律,1934—1937年在巴西圣保罗大学教授社会学,并从事巴西土著之田野研究。1948年返法,1959年出任法兰西学院教授。作为20世纪最伟大的人类学家之一,他的影响波及人类学、语言学、哲学、历史学等诸多领域。主要著作有《结构人类学》(1～2)、《神话学》(4卷)、《野性的思维》等。

列维-斯特劳斯文集（书目）

1. 结构人类学（1~2）
2. 野性的思维
3. 神话学：生食和熟食
4. 神话学：从蜂蜜到烟灰
5. 神话学：餐桌礼仪的起源
6. 神话学：裸人
7. 面具之道
8. 遥远的目光
9. 人类学讲演集
10. 嫉妒的制陶女
11. 猞猁的故事
12. 看·听·读
13. 种族与历史·种族与文化
14. 列维-斯特劳斯传（附卷）

策划编辑／潘宇
责任编辑／唐晓春　王爱玲
版式设计／王坤杰
装帧策划／徐力坚
封面设计／敬人书籍设计

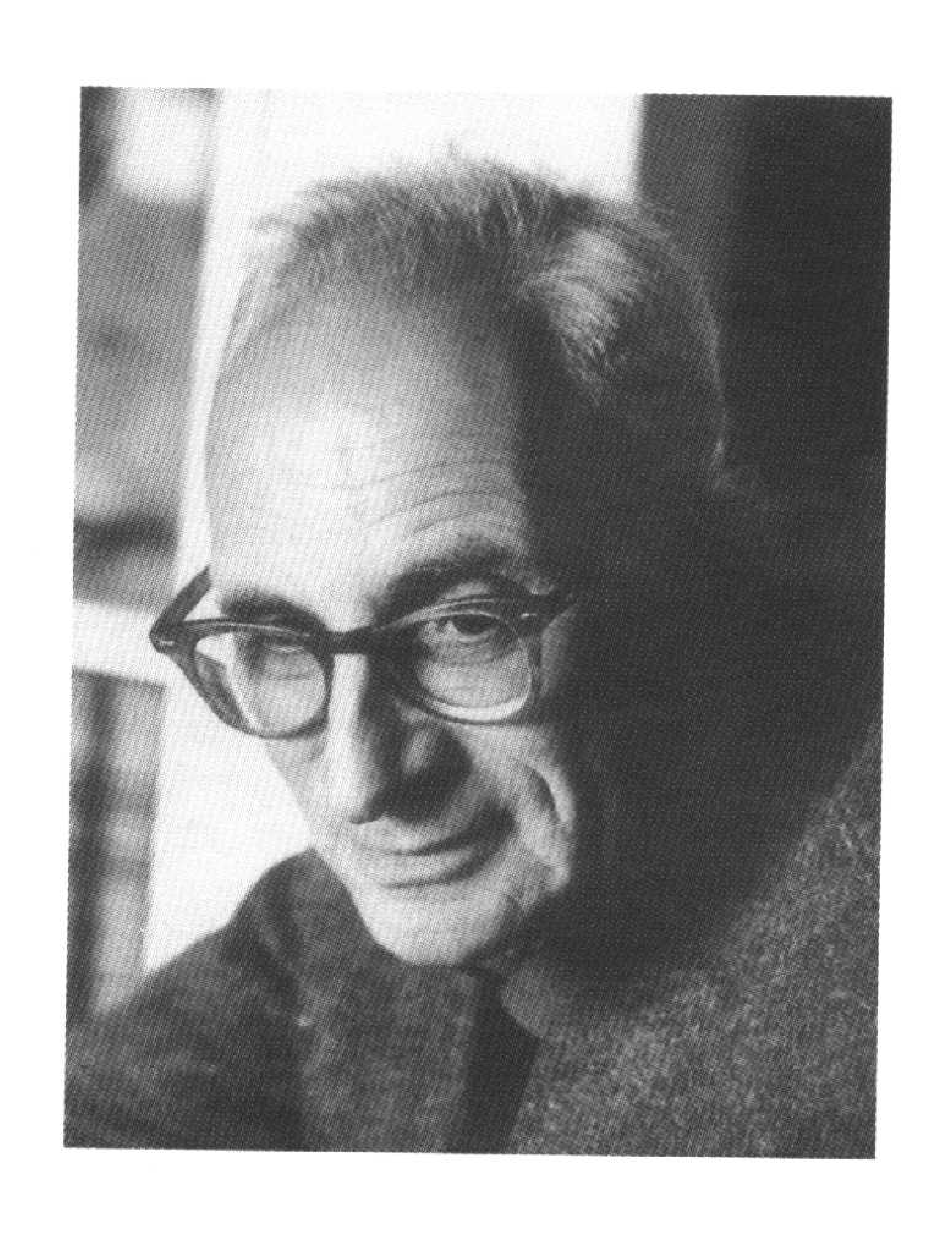
欣悉我的著作系列即将在中国人民大学出版社出版，结构主义人类学理论亦将在有着悠久文明历史的中国继续获得系统的研究，对此我十分高兴。值此之际，谨祝中国的社会科学取得长足进步。

Claude Lévi-Strauss

克洛德·列维-斯特劳斯

2006年1月13日

于法兰西学院社会人类学研究所



克洛德·列维－斯特劳斯

总　序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主

义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20 世纪 60 年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争

议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选

用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴涵着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推

崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（ Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思

想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的“范畴”（类别）概念发展出了自己的“结构”概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的“中国文化中的记号概念”条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的“结构化”运作特征（特别是“二元对立”原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统“文史哲艺”的“文本制作”中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者

关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”

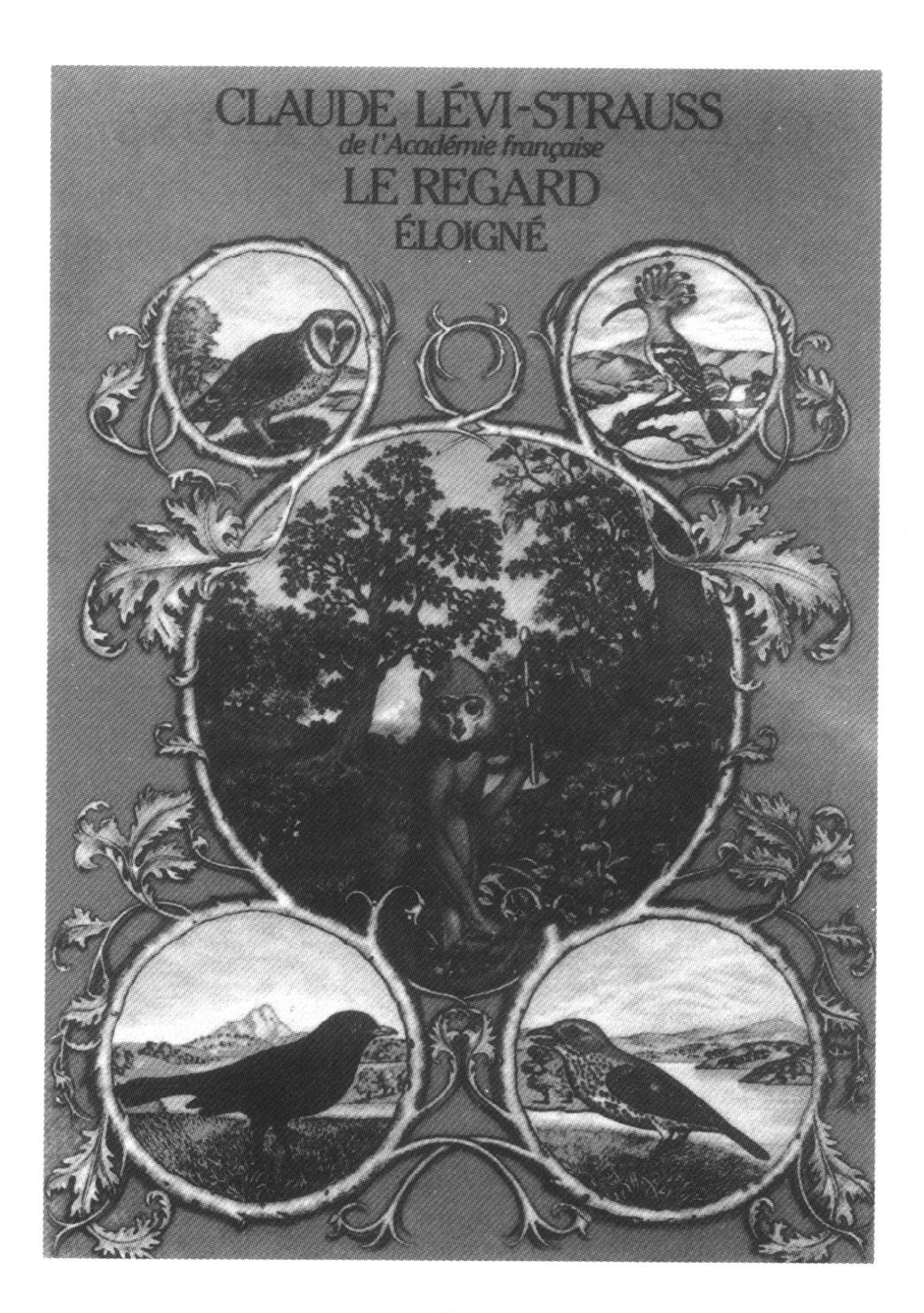
作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员


CLAUDE LÉVI-STRAUSS
de l'Académie française
LE REGARD
ÉLOIGNÉ
Plon

原书封面

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
de l'Académie française

LE REGARD ÉLOIGNÉ

Avec 1 carte et 3 diagrammes dans le texte

PLON

原书扉页

纪念罗曼·雅科布逊[1]

① 又译雅各布森。——译者

欧洲人的最大缺点是，总根据自己身边发生的情况把万物的起源哲学化。

——让-雅克·卢梭

（《论语言的起源》，第八章）

前 言

在1958年和1973年的两部书出版之后，本书将合乎逻辑地具有它的位置，可以定名为《结构人类学》(3)(*Anthropologie structurale trois*)。我没有这样起名，有几个原因。1958年的书名具有宣言的价值，15年后，结构主义不时髦了，我有必要申明忠实于从未停止过给我指导的那些原则与方法。如果第三次重复同一个题目，会给人一种印象，似乎在研究中采取了对我来说是新路的近10年内，我一直满足于原地踏步，今天展现给读者的只是老调重弹。 11

而且，不管是否正确，我认为前两本书每本都构成一个整体，可能第三本更是如此。《结构人类学》(2)(*Anthropologie structurale deux*)发表后

的10年，至少像我所希望的那样，我延续了半个世纪的职业生活，或者说大学教师生涯走到了尽头。我知道教学工作已接近尾声，希望涉及一些过去曾经不得不搁置的问题，也不必担心它们之间是否存在着延续性。所以，我用音乐上密接和应的方式，把不多的可支配时间用于在一些大题目之间往返穿梭，比如亲属关系、社会组织、神话、习俗、艺术。虽然到目前为止我一直关注它们，但只能交替进行，而且节奏比现在慢。

总之，和前两本一样，本书收集了一些分散和难以找到的文
12 章，就像人种学的一篇小论文，或者像人种学的一篇导论，而主要章节则基本上已经出现过。因此，可以通过另起一个名字来强调本书的这个特点。我认为，人种学研究由对千变万化的素材进行的实际工作和实验室实验（第四部分）所体现，选定的题目应该表达出它的本质和特点。

对全面性的这种考虑说服了我，但我也不是没有犹豫，因为人们对我的要求是从不同角度提出来的，有人希望把早期直接用英文写成的该语言称为“text-book”的一篇关于家庭的文章也收进来。这是与不同作者合作的成果，它的法文版1971年发表于《阿比让大学年鉴》（*Annales de l'Université d'Abidjan*）。我看过这个译文，不否认它的严谨，但觉得有些僵硬，所以认为最好重新拿出一个不完全拘泥于原稿的版本（第三章）。即便是这样改过之后，我觉得它还是像教科书那样平淡，写作时那些引以为据的经典文献现在已经过时。

对这篇文章的再版，我还要表示两点歉意。据我回忆，尽管是从另一个角度，这是我试图斗胆预测《亲属关系的基本结构》（*Les Structures élémentaires de la parenté*）中涉及的全部问题的唯一一篇文章。因此，不熟悉它的读者可以在这里找到概述的优点（也包

括缺点)。在这篇文章中，我还曾试图向假想的初进此门的新手们解释，什么是受益于结构语言学的人文科学的哥白尼革命——知道要想了解社会联系的性质，不应该先提出目标，然后再试图把它们联系起来。推翻传统观点，就是要在一开始就把关系当作措辞，把措辞当作关系。换句话讲，就是在社会关系网当中，交点比线在逻辑上更重要，尽管从经验上来说，是线的交叉产生了交点。

另一篇文章，即本书的第七章，也是直接用英文写成的，但是在翻译的时候没有敢像上一篇那样留出余地。下面加以简单说明。 *13*
一个作者在把用他掌握得不够完善的语言写成的文章译成法文时，处于很尴尬的境地。他试图用一种外语表达的东西，在法语中会是另一种样子，尤其是说法会更简单，可以消除顾虑，不必担心不能被读者马上理解，而必须用往往令他紧张的那些掌握得不好的方式加以表达。

有没有必要因此就不考虑原稿而全部重写，并且篇幅更短些？可是，这篇文章已经被引用、注释、讨论，甚至引起了争议。如果过于随意，就会被认为是为了少受批评而进行了修改。因此，我认为应该忠实于原稿，请读者根据写作时的形势及所用语言，谅解这篇改写成法文的文章。我认为，从根本上讲，它是正确的，只是经常表达不够准确，而且总是有些模糊。

前面没有谈到放在这本文集开头的《种族与文化》(Race et culture)这篇文章，因为需要对它进行比较长的，尤其是另一种类型的说明。1971年，联合国教科文组织邀请我主持大会，宣告国际反对种族主义年的开始。之所以选中我，可能是20年前我也曾应该组织之邀，写过《种族与历史》(Race et histoire)一文［重新发表于《结构人类学》(2)，第18章］，并产生了一定影响。经过一种可能是新颖的介绍，我提出了一些大家都知道的事实。我很快发现，

人们只是想让我重复过去那些话。可是，为了服务于我比现在更觉得应该信任的国际组织，当时《种族与历史》的结论中有一些过头的话。可能是年龄的缘故，肯定还有听众的反应，现在我很反感这
14 样献殷勤。但是我相信，要想对联合国教科文组织更有用，不辱使命，应该坦率直言。

这引起了相当大的轰动。我在会前48小时提交了发言稿，会议当天，在没有通知我的情况下，教科文组织总干事马尼（René Maheu）发言。他的讲话不仅是要事先驳斥我那些亵渎的言论，而且更主要是打乱议程，以便让我中途停止，而这对教科文组织来说就是胜利。但是，我按时读完了讲稿。会后，在走廊里，我遇到了该组织的工作人员，他们被我冒犯神灵的举动吓呆了。而对他们来说，这种以与他们当地的传统和社会阶层背道而驰为代价而努力得来的教义，越是领会就越像一种信条，使他们由某个发展中国家的小职员一跃成为国际组织的官员。①

我犯了什么罪过？事后我找到了五条。第一，我试图让听众意识到一个事实，自教科文组织第一次反种族主义活动以来，科学研究当中发生了一些变化，为了克服种族偏见，仅仅用同样的论据反对过去的自然人类学，即通过骨骼测定、皮肤、眼睛、头发颜色分度……是不够的。今天，反对种族主义的斗争要求与人口遗传学开展广泛对话，哪怕仅仅是由于遗传学家可以比我们更清楚地证明，在事实上和法律上无法区分人身上先天和后天成分的比例。但现在的情况是，问题用科学的术语，而不是哲学的术语提了出来，甚至

---

① 经过反思，我应当承认事实，1971年的发言并没有十分失礼，因为几个月后讲话全文发表在教科文组织资助的《国际社会科学杂志》（*Revue internationale des Sciences sociales*）上。

人们做出的否定回答也失去了教条的特点。不久以前，人种学家和人类学家之间关于种族主义的辩论还是封闭地进行。承认遗传学家 15
为此带来了新鲜空气，我宁愿承受把狼带进羊圈的谴责。

第二，我反对滥用语言，人们越来越把严格意义上的种族主义与正常的，甚至合法的，总之是不可避免的态度混淆在一起。种族主义是一种学说，它主张，不管用什么方式定义的人群，在智力和道德特点中都可以发现共同遗传遗产的必要作用。不能把个人或群体因忠于某些价值观而部分或全部地忽视另外一些价值观的态度归在这个标签之下，或把它们自动地算作这一偏见。把一种生活与思维方式置于其他所有方式之上，对某些人的生活性质不感兴趣——此种生活性质本身是值得尊重的，但它远离了人们在传统上所依恋的性质——并不是一种罪过。这种相对的不可交流性，肯定不允许压制或毁灭人们所抛弃的价值观或它们的代表。如果它保持在这个范围之内，一点也不会让人反感。这种相对的不可交流性甚至代表了需要付出的代价，以使每个精神家族或群体的价值体系得以保存，在其财富当中找到自己的更新所必需的资源。如果像我在《种族与历史》中写的那样，在各种人类社会当中存在着某种多样性的最佳值，超过它社会就不能运转，低于它也会发生危险，人们就应当承认，这种多样性在很大程度上来自每种文化面对它周围的文化，与之加以区分，总之是成为它自己的那种愿望。这些文化并不互相陌生，有时还互相借鉴，但是另一方面，为了不致毁灭，它们之间还必须有一种相互的不可渗透性。

所有这一切都应该重新提起，尤其是在今天，任何东西都不能比下面这个方式更严重地危害和从内部削弱反对种族主义的斗争，
使它失去意义：赋予这个术语各种颜色——如果可以这样说的话， 16
把一种错误的、但明确的理论与一些共同的倾向和态度混淆在一

起，认为如果想象人类总有一天可以摆脱这些倾向和态度，哪怕是抱有这种希望，都是幻想。一系列的说法可以和马尔维纳斯群岛冲突时的情况一样，使那么多的政客和评论家，把实际上只是关于一小块土地归属的争执说成反对殖民主义残余的斗争。

但是，因为从某种意义上讲，这些倾向和态度与我们人类共存，所以我们没有权力向自己掩饰它们在历史上的作用：总是难以避免，经常卓有成效，而当它们变得激烈时又同时充满了危险。因此，我当时请听众明智地——如果愿意的话——不无遗憾地怀疑这样一个世界的到来，相互迷恋的文化只能导致盲目的互相吹捧，每一方都失去了曾经对其他文化的吸引力以及自身存在的理由。第四，由于认为有必要，我曾经提醒，不能指望年复一年地说好话就能改变人。最后，我指出，为了回避现实，教科文组织的观念过于轻易地藏在了矛盾表态的背后。比如，1982 年在墨西哥城召开的世界文化政策大会的纲领就清楚地表明了这一点：设想随便几句话就能解决那些二律背反的说法："使忠于自我和向他人开放相一致"，或者同时促进"创造性地对每种文化特性的肯定及各种文化之间的接近"。因此，我以为，这篇讲稿在发表 12 年之后依然有现实意义。总而言之，它表示我没有等待社会生物学的浪潮，甚至没有等待这个术语出现，就提出了一些问题。8 年后（本书第二章），这没有妨碍我对这种所谓的科学表明态度，批评它当中的含混、不谨慎的推测和内部矛盾。

除去已经提到的以外，其他的文章没有多少需要说明之处。当
17 然，那几篇为祝贺或纪念同事所做的文章，在写作之初就带有此类内容的先天不足。出于友谊、赞赏和尊敬，人们承诺下来，转过身来立刻便是既无兴趣又不能中断的任务。如果超过期限，还要字斟句酌地表示歉意，讲明接受献辞的人更敏感的是心意，不是内容。

而拼凑起来的文章一般是大杂烩，不会有多少读者。因此，我再次仔细阅读了这些文章，认真挑选词语，补充遗漏，修改论述中的不足。

最后一部分的不同文章之间，没有直接的联系。有对绘画的思考，对 40 年前纽约生活的回忆，以及关于教育和人权的应景之作。但是，同一条主线把它们贯穿起来，和第一章相连接。从整体上，可以看到对约束与自由之间关系的思考。如果说，人种学研究对现代人有教益，那是因为有些社会使观察者对证明了人类头脑无限创造力的习俗、信仰、艺术形式大开眼界，而这些社会往往被描绘成受制于传统的，其全部的野心似乎就是让包括最细微的习俗在内的那些东西固定不变，和上帝及祖先们在开天辟地时所创造的一模一样。

约束和自由之间没有对立，相反，它们相互支持。肯定，不管是回避或克服限制的各种自由，还是表现出裂痕或微小抵制的约束，都不能更好地克服当代的幻想，即自由不能承受束缚，教育、社会生活和艺术的发展，都需要无所不能的自发性当中的一种信德行为。幻想肯定不是原因，但是从中可以看到西方今天正在经历的危机的一个重要方面。

目 录

第四部分 信仰、神话与习俗

第五部分 约束与自由



第一部分

先天与后天

习俗是摧毁第一本性的第二本性。但什么是本性？为什么习俗不是天生的？我很担心这一本性本身只是第一习俗，而习俗是第二本性。

帕斯卡尔：《思想录》，
巴黎，勒迈尔，1877，Ⅰ：96。

第一章　种族与文化

说明种族是什么或者不是什么，不是人种学家的任务，因为自然人类学家对此已经争论了将近两个世纪还没有取得一致，而且现在也没有任何迹象表明将找到这个问题的一致答案。人种学专家最近告诉我们，人亚目的出现，当然相互差别很大，可以上溯到三四百万年以前或更早。也就是说，这是一个十分遥远的、人们永远不会充分了解的过去，无法确定收集到的各种骸骨之间的关系，不知道一方是另一方的猎物，还是双方已经有了交往。一些人类学家认为，人类早就产生了不同的亚种，它们之间在史前时期就进行了各种各样的交流与混合，原来特点的继续存在和新特点的共性结合在一起，表现出人们今天看到的人的多样性。另一些人类学 21

家则相反，他们认为人类群体在遗传方面的独立出现在更近的时期，大约在更新世结束的时候。在这种情况下，可以观察到的区别不可能来自不具备适应价值的特点之间的偶然差距。这些区别可以在独立的人群中无限期存在，主要来自对因素的选择之间的地区性差异。于是，种族这个概念，或者准备替代它的所有其他概念，指的就是一个或一组人群，他们由于在某些基因上出现的频率更大或者更小而区别于其他人群。

22 在第一个假设中，种族的实在消失在如此遥远的时间当中，根本无法了解。这不是一个科学的假设，即一种可以观察到的，甚至遥远的推论可以间接地观察到的假设。它是人们置于绝对当中的具有公理价值的断然肯定——因为人们认为没有它就无法说明现在的差异。这曾经是戈比努（Gobineau）的学说，尽管他充分地意识到种族是无法观察的现象，人们还是把他认作种族主义的创始人。他只把这些现象当作用其他方法无法解释的历史文化多样性的首要条件，认为产生这些文化的人群来自一些人群的混合，而后者已经是另外一些混合的结果。因此，如果试图追溯种族差异的渊源，就无法对此全然不知，而我们正在讨论的实际上不是种族的多样性，而是文化的多样性。

第二个假设中提出了另外的一些问题。首先，在谈到种族时一般人所参考的不同基因的可变比例，全部与下列可见特性有关：身材、肤色、颅形、头发等。假设这些变数相互协调——当然不能肯定——那也不能证明它们与感官不能立即察觉到其特性的其他变数的关系同样如此。但是，不是一些不如另一些真实，而是完全可以设想，后者的一种或几种地理分布与前者完全不同，它们之间也不同。结果是，根据已知的特性，可以在传统的种族内部，或者在人们为之规定的已经不甚清晰的界限的交汇点上，发现“不可见的种

族”。其次，由于始终涉及比例问题，那么为它们确定的界限就是专断的。实际上，这些比例增加或减少的渐变难以察觉，这里或那里建立的界限取决于调查者为分类而抓住的那些现象的类型。因此，在前一种情况下，种族的概念变得如此抽象，以至于它脱离了经 23
验，成为一种逻辑假设的方式，以继续某种推理；在后一种情况下，种族概念又如此靠近经验，在其中被分解，导致人们甚至不知道在说什么。如果许多人类学家断然拒绝使用这个概念，那毫不奇怪。

事实是，种族这个概念的历史是与对那些缺乏适应性价值的特性相混淆的。如果不是这样，这些特点怎么能在数千年中原封不动——既无害也无益，它们的存在也因此完全是专断的——并在今天证明遥远的过去？然而，种族概念的历史，也是这项研究所抹杀的余味无穷的历史。以上罗列的所有定义种族差异的特点，都表现了它们先后与一些适应现象相关联，哪怕是有时我们忽略了它们选择性价值的根据。颅形就是一例，我们知道各地的颅形都在变圆。肤色也是如此，因选择的原因，温带地区居民的肤色变浅，以弥补阳光的不足，更有力地抵抗佝偻病。这样，人们就不得不考虑血型。但现在人们已经开始怀疑血型也可能并不缺乏适应价值：可能是营养因素的功能或者对天花、鼠疫等病的不同敏感程度。血清蛋白可能也是这种情况。

如果对人体如此深入的研究令人失望，那么回到人生最初阶段会不会给我们更多的机会呢？一些人类学家曾经想抓住亚洲、非 24
洲、北美的黑种或白种婴儿从一出生就表现出来的差异。似乎存在着这样的差异，它影响到动作和性格。① 但是，即使是在表面上对

① *Current Directions in Anthropology* (Bulletins of the American Anthropological Association, vol. 3, n° 3, 1970), *Part* 2: 106. —J. E. Kilbride, M. C. Robbins, Ph. L. Kilbride, “The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black Infants”, *American Anthropologist*, vol. 72, n° 6, 1970.

证明种族差异十分有利的情况下，调查者也承认自己无能为力。这有两个原因。第一，如果说差异是天生的，那每一项都和一种基因有关就显得太复杂了，而且遗传学家目前也不掌握研究作为多种因素综合作用结果的性格传递的可靠方法。假设最好的情况，也就是他们建立起统计平均数，不过这对准确定义一个种族的那些数据来说，没有任何补充作用。第二，而且更重要的是，什么也不能证明这些差异是天生的，并非来自属于文化范畴的胎内生活的条件。因为在各个社会里，孕妇的饮食和行为不尽相同。对于婴儿的运动活动来说，还要考虑到其他一些也具有文化性质的差异，这可以来自是仅仅被长时间放在摇篮里，还是一直由母亲抱在怀里，感到母体的运动，用什么方法携带和喂养……说只有这些原因起作用，是出自以下事实：在非洲婴儿和北美婴儿之间发现的差异，远远大于北美白人婴儿和黑人婴儿之间的差异，因为无论属于哪个种族，美洲婴儿的养育方法大致相同。



因此，如果这样表述，那就是没有准确地提出种族与文化之间关系的问题。我们知道什么是文化，但不知道什么是种族，而且可
25 能为了回答这个报告的题目所涉及的问题，也没有必要知道。事实上，可以用一种也许更加复杂，但也更加朴素的方法提出这个问题。文化之间存在着区别，一些文化之间的差异小于它们和另一些文化的差异，至少对外来的和没有经验的人来说是这样。这些文化为一些群体所特有，他们的物理外观有别于其他群体。后者则认为他们各自文化之间的差异小于与前者文化的差异。自然差异与文化差异之间是否存在着可以想象的联系？在不援引自然差异的情况下，能不能解释和说明文化差异？这就是人们希望我能回答的问

题。但是，由于我已经提到的原因，这是不可能的。其中首要的是，遗传学家声明，无法令人信服地把十分复杂的行为联系在一起，像科学调查现在或在可以预见的将来能发现的那样，当作可以把各自特点给予一种文化，给予确定的和地方化的遗传因素的行为。因此，应该把问题进一步压缩，这样提出来：人种学是不是认为可以独自解释文化的多样性？不求助于它的合法性以外的因素，不事先预料到不由它宣布的生物学的因素，即最终的性质，它能不能解释文化的多样性？因此，关于文化与和它不属同类的“这个东西”可能的关系这个问题，我们所能说的一切，可以套用一句众所周知的话，那就是我们不需要这样一种假设。

但即便是这样，我们也可能在过于简化的过程中把大部分留给了自己。只是被视为如此的文化的多样性，不可能在这种多样性的客观事实之外提出问题。事实上，什么也不能阻拦不同的文化共同存在，它们之间主要是相对平和的关系。这些关系的历史经验证 26
明，它们可以有不同的根基。有时候，每种文化都自称是唯一真正的文化，值得去经历，它不知道其他文化，甚至否认它们作为文化的存在。我们所称的大部分原始部落，为自己起的名字都有“真正”、“好”、“杰出”或至少是“人”的含义，不承认别人有人的地位，叫他们“土猴”或者“虱子蛋”。肯定，敌视，有时是战争，也可以主导这种或那种文化，但那主要是报复过错，掠夺用于祭祀的牺牲、妇女和财物。这些习俗虽然遭到我们道德的谴责，但它们从来没有，或者只在极其特殊的情况下，毁灭一种文化，或者因为不承认它的积极存在而使它臣服。伟大的德国人种学家卡特·安科尔（Curt Unkel）被巴西印第安人称作尼姆恩达尤（Nimuendaju），知道他后面名字的人更多。他在一个开化的中心城市居住了很长时间以后回到土著人的村庄，毕生从事巴西印第安人的研究。村民们

认为只有他们那里的生活才是值得的，一想到他曾经被迫在别的地方受苦，就热泪盈眶。这种对其他文化完全漠视的态度，反倒使这些文化得以以它们自己的方式存在。

但我们也知道另一种态度，它和前一种不矛盾，主要是起补充作用。它认为，外来人的魅力在于异邦情调，并且因此提供了扩大社会联系的机会。在造访一个家庭时，人们让外来人给新生儿命名，越是与距离远的群体通婚就越有价值。人们知道，由于另一种认识，在和白人接触之前，定居在落基山脉的扁头印第安人（Flathead）已经对他们听到的关于白种人的事及其信仰很感兴趣，连续派遣特使穿越敌对部落的地盘，与居住在密苏里圣路易的传教士建立联系。只要各种文化只是简单地保持多样化，它们就可以或者有
27 意互不了解，或者把对方视为所希望的对话者。无论是哪种情况，它们都给对方以威胁，有时还互相攻击，但不会真正危及对方的存在。只有双方承认的多样性概念在其中一方被建立在权力关系之上的优越感所取代，而对文化多样性的肯定或否定让位于对其不平等性的确认的时候，形势才会完全不一样。

因此，真正的问题，不是从科学方面提出来的，可能存在于某些群体遗传遗产和他们用来标榜自己优势的实际成功之间可能的联系。因为，即便是自然人类学家和人种学家达成一致，承认问题无法解决，在互相礼貌地致意并发现无话可说而分手之前共同签署一份证明无资产的笔录[1]，真实情况还是 16 世纪的西班牙人自认为比墨西哥人和秘鲁人优越并且将这种感觉表现出来，因为他们有能把士兵、马匹、甲胄、枪炮运过大洋的船只。根据同一种推理，19 世

① J. Benoist, “Du Social au biologique: étude de quelques interactions”, *L'Homme, revue française d'anthropologie*, tome 6, n° Ⅰ, 1966.

纪的欧洲人因为有蒸汽机和另外一些引以自豪的新技术，便宣称比其他人高出一等。在这些方面，或者从更广泛的意义上说，在产生和发展于西方的科学知识方面，确实如此。而且，似乎除少数珍稀特例之外，被西方征服或被迫追随西方的人民，越是承认这个优势，越是一旦获得独立就把弥补他们自认为是共同发展道路上的差距作为目的，对此就越是没有争议。

从这个在极短时间里被确认的相对优势，不能推断出它属于不
同的基本技能，更不能说它起决定性作用。文明史表明，其中这种 28
或那种文明可以在历史当中闪烁奇光异彩，但这不一定必须是在一种唯一的，总是沿着同一个方向前进的发展路线上。近些年来，西方开始认识到，它在某些方面的巨大成功带来了沉重的代价，自问它为了取得对他人的享有权而必须排斥的价值观是否应当受到更好的尊重。于是，不久前还占主导地位的认识——在一条由西方独自领先前进，其他社会落在后面的道路上不断取得的进步——便让位于对不同方向的选择这个概念，每一方都会在一种或几种情况下失去曾经想在别人身上得到的东西。农业以及游牧民族的定居极大地增加了食品资源，因而使人口增加。在人口过少，使致病菌难以维持的情况下趋向于消亡的传染病也因此得以传播。这样，我们就可以说，在对此不知的情况下，以农业为生的居民选择了某些优势，以克服不足，而那些以狩猎和采摘为生的居民，则很少有这些麻烦。后者的生活性质可以防止病痛从一个人传染给另一个人，从家畜传染给人。当然它带来的是其他不便。

对生命形态单侧亲进化的信仰在社会哲学当中的出现，大大早于生物学。但它在19世纪的生物学中得到强化，使它要求一种科学的身份，同时希望因此而协调文化多样性的事实与对文化的不平等性质的确认两者之间的关系。在处理人类社会可观察到的不同状

况，把它们当作唯一一种发展的先后阶段加以展示时，有人甚至在没有找到生物遗传与文化成功之间的因果关系的情况下，就宣称要在二者之间建立一种至少可以类比的关系。它将有利于相同的道德
29 评价，生物学家曾利用这些评价，描述沿着更加多样、更加复杂的方向不断发展的生命世界。

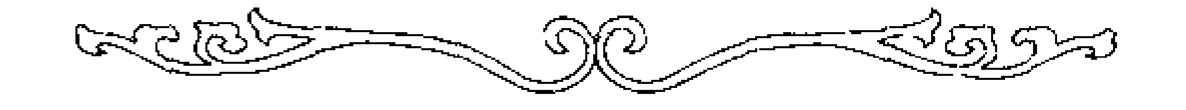
但是，生物学家当中发生了重大转变，这是这篇发言涉及的一系列问题当中的一个。与社会学家希望生物学能揭示历史不确定的偶然后面的一种进化更为严格更为清晰的图解一样，生物学家自己也发现，他们当作按照某些简单法则实现的进化实际上涵盖了一个十分复杂的历史。不同的生命形态应该先后沿同一方向走的“路径”这一概念，首先在生物学当中被“系谱树”这个概念所取代，它可以在不同种之间建立血缘关系或亲属关系。因为随着进化形式有时相同有时不同，血缘关系就越来越不保险。然后，树本身变成了“网纱”，各条线时分时合，对这些复杂途径的历史描述取代了过于简单的线图。人们曾经认为，在这些线图中，可以确定一种进化，它的方式是多样的，在节奏、方向和结果方面不尽相同。

可是，人种学所依靠的是一种相似的观点，即只要有一种关于与我们区别最大的那些社会的直接知识，就可以评价它们赋予自己存在的理由，而不是用不是自己的理由来判断和谴责它们。对一个用自身文明培养起来的承认完全不同的价值观的观察者来说，致力于开发自身价值的文明看来不具有任何价值，似乎只有他那里才发生了什么事，只有他的文明具有历史特权，可以不断地把一些事件相互叠加。对这个观察者来说，只有这个历史才有意义，才能指向一个目的，这正是法文中“sens”这个词的两个意义。他认为，在所有其他情况下，历史不存在，至少是停滞不前的。

30 但是，可以与这种幻想相比拟的，是在自己社会里抱有幻想的

老人以及其他地方的新制度的反对者。他们因年龄或政治选择的原因被排斥在各种事务之外，觉得他们没有积极介入的那一段历史凝滞了；而年轻人和政权的支持者则对这个阶段充满热情。对其他人来说，在某种意义上，那些事件静止不动。一种文化或一种文化某个阶段进程的财富，并非以固有特性的名义存在，它随观察者与之接触的形势，随观察者对它兴趣的大小和是否多样而变化。如果借用另一种形象，可以说各种文化像一列列行驶快慢不同的火车，在各自轨道上沿不同方向前进。与我们的列车共同前进的，在我们面前存在的时间更长，我们可以从容不迫地观察车厢的类型，透过各自车厢的玻璃看到旅客的面容和动作。但是，在另外交叉或平行的轨道上，一列火车朝另一方向行驶，我们只能看到转瞬即逝的模糊形象，几乎无法辨认，往往只是视野当中一个短暂的影子，不能为我们提供有关事件的任何信息，只能引起我们的恼怒，因为它打断了我们对作为梦幻背景的风光的静静欣赏。

但是，一种文化的所有成员就像这个理想的旅客和他的火车一样密切相连。从出生起，我已经说过，甚至更早，我们周围的人或物为我们每一个人提供了一个成系统的复杂参照工具——行为、动机、暗含判断，然后由教育通过对我们文明历史前景的思考加以确认。我们完全随这个参照系移动，而那些在它之外形成的文化集合，只有通过它所赋予的变形才能被我们认识，这个参照系甚至使我们无法看到它们。

 31

我们可以用最近遗传学家对所谓原始人群态度的明显变化，用直接或间接影响这些人群人口数量的习俗的变化，来证明以上所说。在很长时间里，这些习俗包括奇特的婚姻制度，包括绝对禁止

妻子在婴儿哺乳期——有时直到三四岁——与丈夫发生性关系，包括首领与长者有多妻的特权，甚至包括杀死婴儿等令人发指的做法。这些似乎都缺乏意义和影响，只是作为事例加以描述和列举，证明人类本性的能力，或者甚至说是罪恶，能够铸成的怪诞与荒唐。直到 1950 年左右，一种名为人口遗传学的新科学出现，才使这些被斥为荒唐或罪恶的习俗对我们有了意义，揭示了它们的缘由。

近来一期的《科学》杂志让广大读者了解到，尼尔（J. V. Neel）教授及其合作者多年来坚持的对美洲热带保护得最好的一些不同人群的研究取得了结果，这些研究也被在南美洲和新几内亚等地区独立开展的其他研究所证实。[1]

我们倾向于认为，所谓离我们最远的"种族"，也是最同质的种族。对一个白种人来说，所有的黄种人都很相像，反过来可能也
32 是如此。实际情况却要复杂得多。因为，比如说，如果说整个大陆上的澳大利亚人好像都一样[2]，巨大的差异却可以在生活于同一地区的南美一些部落的某些基因频率当中发现。而且，一个部落的不同村寨之间的差异，几乎和语言、文化不同的部落之间的差异一样大。因此，和人们可能的想象相反，部落本身不是一个生物学单位。怎么解释这种现象呢？肯定是用这样一个事实：新村寨通过裂变和融合的双重过程得以形成，首先是一个家系与其本源家系分开，单独居住，然后一些亲属与他们会合，一起居住。他们之间这

---

① J. V. Neel, "Lessons from a 'Primitive' People", *Science*, n° 170, 1970. —E. Giles, "Culture and Genetics"; F. E. Johnston, "Genetic Anthropology: Some Considerations", in *Current Directions in Anthropology*, *op. cit.*

② A. A. Abbie, "The Australian Aborigine", *Oceania*, vol. 22, 1951; "Recent Field-Work on the Physical Anthropology of Australian Aborigines", *Australian Journal of Science*, vol. 23, 1961.

样形成的基因储备之间的差异，远远大于纯粹偶然结合的群体。

这样的结果是，如果同一个部落的村庄在初期都是由不同的遗传构成，每个构成都生活在相对的孤立之中，因出生率不同而在客观上相互竞争，那么它们就组成了生物学家所熟知的一个有益于进化的整体条件，它可以无可比拟地快于一般在动物种群中看到的进化。但是，我们知道，比较而言，从最早的古人类到现代人的进化很快就完成了。因此，人们承认，某些落后人群中可以见到的条件，至少从某个方面展示了类似于人类在遥远过去的生活景象。应该承认，在所有巨大的当代社会中，基因交流以另外的方式进行，可能限制进化或使之改变方向的时候，这些在我们看来甚至是很悲惨的条件，当时有利于使我们成为后来变成的那个样子，最能使人类沿同一方向进化并保持其节奏。

这些研究还表明，如果只限于不受外界传染的部落，在被称作
野蛮人的群体里，婴儿死亡率和传染病死亡率远没有想象的那么 33
高。因此，它们未能说明人口的低增长率主要来自别的原因：由于为了延长婴儿的哺乳期和禁止性交而主动加大生育间隔，实行堕胎和杀婴，以至于一对夫妻在生育年龄内平均每四到五年生一个孩子。我们十分憎恶杀婴，但是作为控制人口的方法，它与所有“巨型”社会曾经经历过的，和某些社会至今仍然存在的婴儿高死亡率没有根本区别，和今天在我们看来为减少数以百万计或以十亿计的人口而显得必要的避孕方法没有根本区别。新增人口面对的是已经人口过多的地球，这种命运并非不如被早期淘汰更加可怜。

和其他许多文化一样，我下面将要说明的那些研究的对象，使多妻成为对社会成功和长寿的奖赏。结果是，如果出于以上原因，每个妇女都可以有数量大致相等的孩子，男人的繁殖率就会因妻子的数量不同而产生极大差别。如果像我以前在生活于里约马戴拉

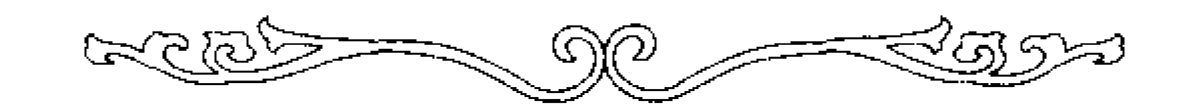
(rio Madeira) 盆地的图比—卡瓦希 (Tupi-Kawahib) 印第安人当中发现的那样，超常的性能力是人们识别首领的一种标志，那男人的差别就更大了。在这个只有大约 15 个人的小社会里，酋长垄断了群体中所有达到和即将达到生育年龄的妇女。

不过，在这些群体中，酋长并不总是继承的，即使是继承也有相当大的选择范围。南比克瓦拉人 (Nambikwara) 当中的每个半游牧小群体，都有一个大家共同指定的首领。30 年前在他们当中生活时，使
34 我深感震惊的是，除去多妻的特权之外，权力带来的好处没有它带来的负担和责任多。要想当首领，或者更经常的情况下是因向群体的要求让步而当上首领，必须具有超常的性格，不仅有必需的体能，而且对公众事务有兴趣，有首创精神，有领导意识。不管人们怎样评价这些天才，不管他们能引起最大还是最小的同情，不管实际上他们都直接或间接地具有遗传基础，多配偶制还是有利于他们的延续。对类似群体的调查也表明，多妻男人的孩子比别人多，可以使他的儿子用亲姐妹或同父异母的姐妹从别的家系换来妻子，可以说一夫多妻又产生了一夫多妻。由此，某些形式的自然选择得到鼓励和加强。

殖民者和征服者带来的传染病有时在几天或几个星期内就灭绝整个部落，引起极大灾难，如果再次把这搁在一边，人们所说的原始人群似乎对他们自己特有的传染疾病具有明显的免疫力。有人这样解释这种现象：因为婴儿与母亲的身体及周围环境密切接触。这样早期暴露在致病菌面前，可以使婴儿在妊娠期从母体得到的被动免疫力更容易地过渡到每个人出生后发展的主动免疫力。

直到现在，我只是从人口学和社会学的角度考察了内部平衡因素。此外，还应该加上在我们看来似乎是可笑的迷信的那些广泛的习俗和信仰系统，它们保证了人群与自然环境之间的平衡。一棵植物应该被看作一个值得尊重的生命，没有合法理由，没有事先用供

品安抚灵魂，就不能随意摘取；人们猎食的动物应该按照种类，受 35
到超自然主人的保护，后者惩罚那些屠杀过量或不保护母畜幼畜的有罪猎手；主导思想应该是：人、动物、植物具有共同的生命资本，对每一个物种的过度之举，都必然地在土著哲学中表现为人自己寿命的缩短。这些大量的，可能是幼稚的，但有力的证据表明，构思合理的人文主义不是从自我开始，不是让人成为主人并制造混乱，甚至于并不考虑后人的明显需求与利益，而是在自然当中给人安排一个合理的位置。



我们的知识应该发展，应该意识到新问题，承认过去只受到我们嘲笑，至多也只是我们居高临下地感到好奇的那些生活方式、习俗、信仰的客观价值和精神意义。但是，随着人口遗传学登上人类学的舞台，又出现了另一个回潮，它的理论影响可能更大。我上面提到的事实都属于文化范畴，涉及某些人群的分化与重新组合的方式，涉及习俗强加给男人和女人的结合与生育的方式，涉及拒绝或生养儿童的规定方式，涉及法律、巫术、宗教和宇宙论。但是我们看到，这些因素直接或间接地塑造了自然淘汰的模式，引导着它的进程。从此，与种族和文化两个概念有关问题的数据被打乱。在整个 19 世纪和 20 世纪上半叶，人们提出了种族是否影响文化和以什么方式影响文化的问题。在发现这样提出的问题无法解答之后，我
们现在认识到事物朝另一方向演进：人在这里或那里选定的文化形 36
式，他们过去或现在占主导地位的生活方式，在很大程度上决定着人的生物进化的节奏及其方向。绝不应该提出文化是否与种族有关这个问题，我们发现，种族或者人们一般认为的这个术语的所指，是文化的一种功能。

怎么可能不是这样呢？正是一个群体的文化，决定了这个群体为自己确定或接受的地理界限，决定了它与相邻居民的友好或敌对关系，因此也决定了遗传交换的相对重要性。由于允许、鼓励或禁止通婚，这些交换在他们之间发生。我们知道，即使是在我们社会里，婚姻也不完全是偶然事件，一些意识到或没意识到的因素，比如未婚夫妇双方居住地之间的距离，他们出身的民族、宗教，所受教育的水平，都可以起决定作用。如果可以从直到最近一直使没有文字的民族具有极大共性的，为此人们相信是在历史长河中形成的那些习俗外推，就可以承认，从社会生活初期开始，我们的祖先就不得不认识和执行严格的婚姻制度。比如，有的社会把来自两兄弟或两姊妹的平行嫡表亲看作真正的兄弟姐妹，因禁止乱伦而不允许通婚，相反却允许甚至要求分别来自一个兄弟和一个姐妹的交叉表亲通婚；有的社会则不管多远的亲属关系，都是通婚的障碍；还有的社会制度更加精细，把交叉性亲属中的表姐妹再分为父亲姐妹的女儿和母亲兄弟的女儿，与其中一类可以通婚，与另一类则严格禁止，但对每一类的具体规定不尽相同。这是多少代人执行的制度，
37 怎么不会对遗传遗产的传递产生分化影响呢？

还不止于此。因为每个社会实行的卫生制度和对每种疾病及缺欠治疗的重视程度及效果，可以在不同程度上保证或预示某些人的寿命，而如果没有这些，一种遗传物质的传播就会消失得更早。对一些遗传方面反常的文化态度，如我们已经提到的，像杀婴这样的在非正常出生或双胞胎等特定情况下不分性别或专门对女婴的打击，也是如此。另外，夫妻的年龄差距，不同生活水平和社会地位的不同出生率，至少部分地直接或间接地受到其最终根源不是生物方面、而是社会方面的制度的约束。

几年以来，人们已经颠倒了种族和文化之间关系的问题，这在

镰状细胞性贫血中的表现十分令人吃惊：当红血球先天畸形同时来自父母双方时，往往可以致命。但近 20 年来我们知道，如果它只是来自一方的遗传，却可以使带有者具有对疟疾的相对抵抗力。因此，这里涉及的是一种人们曾经认为没有适应价值的特性，一种生物学化石，根据它的频率，可以重建不同民族之间可能存在的古老联系。最终能找到一种鉴别种族的稳定标准的希望，随以下发现而破灭：镰状细胞性贫血基因杂合体可以具有生物学上的优势，一方面比在生物学上受谴责的同一基因的纯合体的繁殖率要高，另一方面，不带镰状细胞性贫血基因者因更容易染上某种形式的疟疾而死亡率更高。

莱文斯通（F. B. Livingstone）在一篇著名的文章中[1]提到了遗 38
传学家发现的理论影响，甚至可以说是哲学影响。在西非进行的关于疟疾患病率、镰状细胞性贫血基因带有率、语言文化分布的比较研究，使作者第一次把生物学、考古学、语言学、人种学的数据结合成一个协调的整体。他用这种方法令人信服地说明，疟疾的出现及随后而来的镰状细胞性贫血的传播，应该是由引进农业而起。在驱赶或杀死动物的同时，过度的开荒形成了沼泽地和死水坑，有助于传播疾病的蚊子繁殖，使它们适应于人类，而人类则成为它们赖以寄生的最丰富的哺乳类。再考虑到其他因素，不同民族患镰状细胞性贫血的不同比例，可以引发对这些民族符合情理的假设，这包括现在的居住地在他们定居时期的情况、各个部落的流动以及他们掌握农业技术的相对时间。

于是，人们同时发现，遗传的不规律性不能证明遥远的过去

① F. B. Livingstone, “Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa”, *American Anthropologist*, vol. 60, n° 3, 1958.

（因为至少不规律性传播的部分直接原因，就是避免文化变动造成的生物学影响），但是它明显地揭示了离我们更近一些的过去，农业引进非洲也就是几千年的时间。在一个方面丢失的东西，在另一个方面找了回来。人们不同意用种族特性说明重大差别，认为用更宽广的视野加以审视，可以在不同文化之间发现它们。但这些种族特性在更细微的观察中就不是那个样子了，它们与一些文化现象结合在一起，与其说是后者的原因，不如说是结果，为相对较近的时
39 期提供了十分宝贵的，考古学、语言学和人种志数据可以从另一部历史的反面加以证实的信息。在从“宏观文化演变”向“微观遗传演变”过渡的条件下，种族研究和文化研究之间的合作重新成为可能。

于是，这些新观点可以把两项研究放到它们各自的关系当中，它们一部分相似，一部分互补。首先是相似的，因为从几个不同的意义上讲，文化可以和人们一般在种族名下认定的遗传特点的这些不规则比例相比较。一种文化就是特性的多样化，其中一些与或近或远的文化是共同的，但程度不同，另一些则使它和别的文化保持不同的距离。这些特性在一个系统当中处于平衡状态，而这个系统无论在哪种情况下都应该可以存在，否则就会被其他更善于传播或繁衍的系统所取代。为了发展差异，使区分相邻文化的界限足够鲜明，其条件与有助于在生物学上区分不同民族的那些条件大体相同，即长时间内的相对孤立，有限的文化或遗传交流。从近处看，文化壁垒与生物壁垒具有同样的性质，各种文化越是给人体留下痕迹，文化壁垒就越是更真实地预兆生物壁垒。文化壁垒通过服装、发型和首饰的风格，通过对身体的毁损，通过动作，模仿那些可与种族之间差异相比拟的区别。它更重视某些自然类型，使之稳定，并在可能的情况下加以传播。

将近 20 年以前，在应联合国教科文组织之邀而写的一本小册

子里①，我曾经建议用联合（coalition）这个概念来解释，一些孤立的文化不能指望自己创建一种真正的积累历史的条件。我当时说， 40
不同文化为此必须自愿或不自愿地把它们各自的赌注结合起来，在历史的大游戏当中，为自己提供完成可以使历史进步的长篇连载的更好机会。遗传学家目前对生物进化提出了相当接近的观点。他们指出，一个基因组实际上构成一个系统，一些基因在其中起调节作用，另一些共同作用于一种特性，或者相反，几种特性从属于同一基因。群体基因组的情况与个体相同，前者由于其中有若干遗传遗产的结合而保持不变，人们本可以在不久前从这些遗传遗产当中鉴别出一个种族类型，使一种最佳平衡得以建立并改善群体的生存机会。从这个意义上讲，可以说在各民族的历史当中，遗传重组的作用，可以和区分不同社会的文化重组在生活形式、技术、知识及信仰演进当中的作用相比拟。

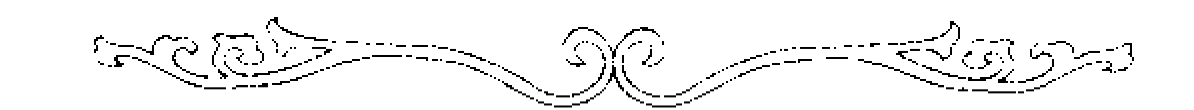
当然，我们只能有保留地提出这些相似点。一方面，文化遗产的进化确实要大大快于遗传遗产，一个世界把我们的文化与曾祖时代的文化隔离开，但我们还在延续他们的遗传特性。另一方面，现在或几个世纪前地球表面存在的文化的数量，无可比拟地超出了那些最细心的观察家所罗列的种族的数量，是数千和几十之比。双方在大小方面的极大差距提供了证据，可以反驳认定遗传物质决定历史进程的理论家，因为历史的变化要快得多，而且其途径的多样化也无限地大于遗传物质。遗传在人身上所决定的，是获取随便一种文化的一般能力，而他自己的文化则来自出生的偶然性和他所受教育的社会。一些被遗传遗产事先决定只得到一种特殊文化的人的后 41

① C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952. Republié dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, ch. XVIII.

代，将处于十分不利的境地，因为他们面对的文化的变化，要快于他们的遗传遗产为适应新环境的要求而发生的进化和多样化。

因为，不能过分强调一个事实：如果选择可以使生物物种适应一种自然环境，或者更好地抵御它的变化，那么对人来讲，这个环境就不一定必须具有自然性质，它区别于他人的个性来自技术、经济、社会和心理条件。通过文化的作用，这些条件为每个人群创造一个独特的小环境。由此，人们可以再向前一步，看到机体进化和生物进化之间的关系不仅有相似性，而且有互补性。我曾经指出并说明，并非由遗传决定的文化特征可以影响机体的进化，但这一影响的方向可以引发反作用。并非各种文化都要求它们的成员严格地具有相同的能力倾向，如果像可能的那样，有的能力倾向有遗传基础，那么掌握得最好的人就会处于优势地位。如果这些人的数量由此而增加，就会对文化本身产生影响，使之进一步沿相同的，或者新的，但间接地向原来相关的方向转变。

在人类起源时期，生物进化可能选择了一些前文化特征，比如站立姿势、手的灵巧、社交性、象征思维、发声及交流能力等。可是文化一旦存在，就由它来巩固和传播这些特征。在文化专门化以后，它们所巩固和发扬的就是其他特征了，比如被迫或自愿适应极端气候的社会抵御冷热的能力，好斗或安静的秉性，技术方面的聪慧等等。就像我们在文化层面上抓住的那样，这些特征当中没有一个可以明确地与一种遗传基础相连。当然，也不能排除，它们有时
42 通过间接联系的远距离作用，与之局部相连。在这种情况下，实际上应该说，每种文化都选择一些遗传的能力倾向，后者通过反作用力，影响首先使它们得以加强的文化。



再上溯到距今几百万年以前人类起源的时候，自然人类学抽出了这个时期的主要基础之一为种族主义思辨服务，因为不可知部分增加的速度，远远快于我们掌握的能够勾画出我们远祖进化轨迹的那些标志的数量增加的速度。

在这些思辨当中，遗传学家起的更具决定性的作用在于，他们用种群的概念取代了类型，用遗传储备取代了种族。他们指出，在受一种基因作用和受几种基因联合作用的遗传当中，遗传差异存在着明显的界限，这使它们基本上无法确定。从种族的观点来看，遗传差异没有意义，因为它们可能具有适应价值。

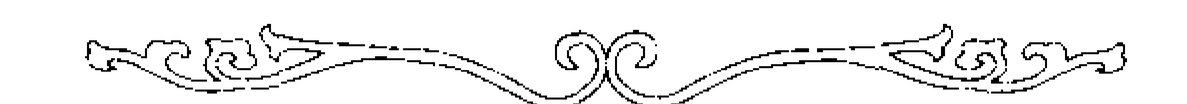
但是，一旦种族主义意识形态的魔鬼被驱逐，或者至少证明它不能自诩有一种科学基础之后，遗传学家和人种学家之间积极合作的道路便打通，可以共同研究生物现象和文化现象分布图是如何，以什么方式互相说明，为我们昭示过去。这个过去并不企图回到无法得到遗迹的种族差异的最早源头，而是可以通过现在与未来相连，勾画出它的轮廓。不久前人们所说的种族问题，没有涉及哲学思辨领域，也没有涉及人们经常热衷的道德说教领域，它甚至没有涉及最初的近似值。人种学家们曾经力图使用这些近似值，把问题拉回到地球上，给它已受到关于不同种族的实际认识和观察结果启发的临时性回答。总之，问题不再属于古老的自然人类学和普通人 43
种学范畴，而成为专家们的事。他们在有限的环境里，从技术层面提出问题，给出了不能在一个等级系列中为各民族确定不同位置的回答。

只是近十年来，我们才开始懂得，用被孔德（Auguste Comte）称为形而上学的术语争论的是机体进化与文化进化的关系问题。人类的进化不是生物进化的副产品，但也不是与之毫无关联。以上两种态度的综合现在成为可能，条件是不满足于先验的回答和教条的

解释，生物学家和人种学家意识到他们可以互相给予的帮助和各自的局限。

传统答案的不恰当大概可以说明，为什么反对种族主义的斗争实际上收效甚微。没有任何迹象表明，种族偏见已经减少。一切都让人们看到，在短暂的局部平衡之后，它们会在别的地方以更尖锐的形式重新出现。由此，联合国教科文组织认为有必要定期开展斗争，但它的前景至少并不明朗。不过，我们是不是非常肯定，不宽容所采取的种族形式首先来自错误的认识，即某个民族将保持文化进化对机体进化的依赖性？这些认识会不会简单地为建立在奴役意志和权力关系基础上的更加真实的对立提供一个意识形态的外衣？过去的情况肯定是这样。但是，即使是假设这些权力关系削弱，种族差异会不会继续成为不断增加的共同生活困难的借口？面对人口爆炸的人类下意识地感觉到这一困难——就像早在密度超过装它们
44 的袋子里的食物资源之前，螨虫就已经在一定距离之外分泌毒素，互相毒害——开始互相憎恨，因为一种秘密的预见警告他，人口过多之后，每个人就不能不受拘束地享用自由的空间、干净的水、未受污染的空气等基本财富。当一个群体被他人压缩在过于窄小的土地上，十分缺乏自然财富，无法在自己和强大的邻居眼中保持尊严的时候，种族偏见就达到了最大的强度。但从整体上讲，现代人类是不是正在一个变得太小的地球上剥夺自己？是不是正在为他的附庸再次制造一种可以与他的某些代表曾强加给美洲或大洋洲那些可怜的部落相比拟的局面？还有，如果像某些心理学家的实验所提示的那样，不管在什么时间和什么地方，只要重新从某些来源的成群的主体出发，把这些群体置于竞争形势当中，就可以在每个群体里发展对敌对群体的偏见和不公正情绪，那么反对种族偏见的斗争最终会是什么样子？今天我们在世界一些地方看到的少数群体，比如

嬉皮士，与多数人的区别不在种族上，仅在生活方式、道德、发型、服饰上。他们在绝大多数人当中引起的厌恶感，有时是敌视感，在本质上是不是和种族仇恨有区别？那么，如果满足于消除这些成为上述严格意义上的仇恨基础的特殊偏见，能不能使人们有真正的进步？在所有这些假设当中，人种学家能够为解决种族问题所做的贡献显得微不足道。而且，只要事实像所谓原始人群的事例所揭示的那样，互相宽容的实现需要现代社会比过去任何时候都更不了解的两个前提条件，一个是相对的平等，一个是身体之间的足够距离，也不能肯定要求心理学家和教育工作者做出的贡献会产生更大的作用。

 45

今天，遗传学家焦虑地相互问及，现在的人口条件给机体进化和文化进化之间的积极反作用力带来了什么危险，我举例说明的这个反作用力曾使人类在各种生物物种中居于首位。人口增加了，但民族数量减少了。每个民族内部互助的发展，医学的进步，人类寿命的延长，群体中每个成员按自己意志繁殖的能力的加强，在小群体之间壁垒的取消排除了为物种提供重新开始机会的进化经历的可能性的同时，使有害变动的数量增加并得到继续存在的条件。

这当然并不意味着人类已经或者即将停止进化，她在文化方面的进化是明显的，甚至在没有直接证据证明只有很长时间才能表现出来的生物进化存在的情况下，这一进化在人身上与文化进化的关系，也保证如果一方存在，另一方必将继续存在下去。但是，自然选择并不能单单由它给予一个物种繁衍的最大好处来判断。因为，如果这种繁衍破坏了与今天被称为生态系统的应该加以整体考虑的东西之间的必须平衡，对一个从中证实了自己成功的特殊物种来

说，人口的增加可以是灾难性的。甚至可以假设，人类意识到并战胜了她面临的危险，成为自己生物学前途的主人，我们还是看不到优生学的系统实践如何可以躲过使它进退两难的窘境：或者犯错误，做成的事完全不是本来想做的；或者成功，产品优于作者，不
46 可避免地只能发现作者本应做别的东西，而不是已经做的东西，即产品本身。

于是，上述看法便成为对人们怀疑原因的补充：人种学家是否能够以自己的决断能力和本专业仅有的资源，认识反对种族偏见所提出来的问题。15 年来，人种学家进一步意识到，这些问题反映了全人类的一个更具广泛性，又迫在眉睫，必须解决的问题：人与其他生物物种的关系。他们还意识到，如果人们也关注这个问题，只要我们确实希望人对同类的尊重只是他应该从所有生命形式中感受到的尊重的一个特例，那么声称在第一个方面解决这个问题只能于事无补。从古代和文艺复兴继承下来的西方人文主义，把人与其余的天地万物分开，过于严格地定义了二者的界限，使人失去了保护他的缓冲地带。上世纪和本世纪的经验证明，西方人文主义把没有足够设防的人暴露在已经策划好的对要塞的进攻面前。这就把一部分人排斥在强行划定的边界之外，使他们越来越接近那些可以很容易失去与别人同样的尊严的人，尤其是当人们忘记人之所以受尊重，首先是因为有生命，而不因为是万物的主人时更是如此。首先承认这一点，曾迫使人尊重其他有生命体。在这方面，信仰佛教的远东的箴言是，希望整个人类继续或学会互相启发借鉴。

最后一个使人种学家犹豫不决的原因，肯定不是反对种族偏见——因为他们的学科已经为促进这一斗争做出了很大努力，现在和将来还要继续下去——而是像人们经常提到的那样，相信知识的传播和人际交流的发展终有一天会在接受和尊重多样性的同时形成

良性和谐。在这篇讲话中，我多次强调，一直被地理距离和语言文 47
化壁垒分割的民族的逐步融合，标志着一个世界的结束，在数千年当中，他们长时间生活在互相分隔的小群体里，生物和文化方面的进化方式各不相同。工业文明的扩展造成了巨大的变动，运输和通信速度的加快打破了壁垒。同时，这些壁垒提供的形成和检验新遗传结合和文化经验的机会消失。可是，我们不能不承认，尽管反对各种形式歧视的斗争在实际上具有很大的紧迫性和崇高的道德目的，它还是具有这样一种运动的特点：把人类带进一个世界性的文明，打破旧的排他主义。后者的荣誉，是创造了赋予生命意义的美学和精神价值，我们在图书馆和博物馆采集这些成果时如获至宝，因为越来越感到自己不可能把它们生产出来。

肯定，我们是在欺骗自己，梦想着有一天平等和博爱会主导人际关系，同时又不影响他们的多样性。但是，如果人类不甘心只成为她过去创造的价值的毫无成就的消费者，只有一些折中的产品和粗糙幼稚的发明，那她就必须重新了解，所有的真正创造都在一定程度上对其他价值观充耳不闻，甚至否定和拒绝。因为人们不能既享受他人的快乐，与之认同，同时又保持自己的特色。与他人全面交流的完全成功，要求他的和我的创造在或长或短的时间里具有特色。发生伟大创造的是那些交流充分的时代，相距遥远的伙伴可以
互相激励，但又不必很经常和急促，使人与人之间和群体与群体之 48
间必不可少的障碍缩小，以至于过于容易的交流减少和消除了他们的多样性。

因此，人类面临的是双重危险，人种学家和生物学家都认识到它们的严重性。他们确信生物进化和文化进化密切相关，知道肯定不可能回到过去，但也知道人们现在走的路积累了像种族仇恨那样的紧张关系，提供了明天可能建立的，甚至不用以人种界线为借口

的，一个被激化了的不宽容制度的可悲形象。为了控制今天的和不久以后更可怕的危险，应该说服我们自己，它们的原因远比简单归咎于无知和偏见的要深刻，我们只能寄希望于比思想进化中的进步更难得到的历史进程的变化。

第二章 面对人类地位的人种学家

人种学，或者人们现在更经常说的人类学，把 49
人当作研究对象，与其他人文科学的区别是，提倡在形形色色的表现当中抓住目标。因此，人类地位的概念对它来讲是含糊的：它有一般性，似乎不知道人种学为突出个性而将其作为主要目的定位并把其抽出来的差异，至少是把它们压缩成一致，同时又不放弃要求一个暗含的标准，即人类地位本身的标准，它自己便能勾画出研究对象的外部轮廓。

所有的精神传统，包括我们自己的精神传统，都曾面临这个困难。人种学家研究的人群只把真正作为人的地位赋予自己的成员，而把其他人混同于动物。我们不仅在所说的原始人群中遇到了这种习

惯，而且在古代的希腊、中国和日本也有所发现。在这些地方，通过一种需要深入进行的奇特比较，称为野蛮人的语言被当作鸟叫来模仿。因此，我们不能忘记，对古代人文主义来说，文化（其首要意义在很长时间内与耕种土地有关）的目的是改良一种野性，不管是土地的还是人的“尚未开化的”野性。在后一种情况下，这种可
50 改良性就是使人摆脱对自己的过去和自己的群体所固有的精神顺从，进入文明状态。

即使是尚处于初期阶段的人种学，也毫不犹豫地把它所研究的各个民族分别归入与我们不同的那些属类，使之最接近自然，就像“野生的”在词源学上的意义和德语的 *Naturvölkern* 更明确指出的那样；或者上溯到史前，称其为“原始的”或“远古的”，这是拒绝承认他们具有人类地位的另一种方法。

从 19 世纪初创建到 20 世纪上半叶，人种学的思考在很大程度上致力于探讨如何把它的目标所要求的统一性和各种特殊表现的多样性——往往是不可比性——协调起来。为此，文明，这个包含着广泛的、普遍的、可传递的能力集合的概念，必须让位于按新的意义领会的文化，因为后者表明，存在着同样多的个性生活方式，它们不可以传递，以具体生产——技术、道德、习俗、制度、信仰——的形式出现，而不是一些虚构的能力。与它们相对应的，是可以观察到的价值观，而不是事实或假设的事实。

回顾这一过程的哲学渊源，需要追溯得太远，它明显来自两个方面。首先，从歌德（Gœthe）到费希特（Fichte）再到赫尔德（Herder）的德国历史流派，逐步从普遍化的意图转向，主要研究差异而不是共性，而且反对历史哲学，维护专题研究的权利和作用。根据这一观点，人们绝对不会忘记，20 世纪文化相对论的重要

拥护者博厄斯[①]（Boas）、克罗贝尔（Kroeber）以及马林诺夫斯基（Malinowski）所受的部分教育来自德国。另一个流派源于盎格鲁—萨克逊的经验主义，像先后在洛克（Locke）和伯克（Burke）身上表现出来的那样。被伯纳尔（Bonald）引进到法国以后，与今天我们可以从中看到人种学理论先驱色彩的反笛卡儿的维科（Vico）的思想融合在一起，形成了实证主义流派。后者迫不及待地从尚不充分的经验基础出发，为人类行动和思维方式的多样性建立系统。 51

在20世纪的发展过程中，人种学主要力图从文化的概念中找到一种标准，以与迪尔凯姆（Durkheim）及其学派相平行的方式承认和定义人的地位。在同一时期，出于类似意图，这一学派曾求助于社会这个概念。可是，文化的概念立即提出了两个问题，也可以说是单数文化和复数文化的问题。如果单数的，甚至可以大写的文化是人地位的明显属性，那么它包含着什么样的普遍性特点？如何定义它的性质？但是，如果文化只以它极其多样的形式，按我们所知的现在或曾经在地球上存在的四千或五千个社会各自的方式表现出来，那么，这些表面不同的形式是价值相当，还是应该受到价值评价？——如果评价是肯定的，这些判断会不可避免地对概念本身的意义产生影响。

从1917年起，在一篇叫做《超机体现象》（The Superorganic）的著名文章中，美国伟大的人种学家克罗贝尔曾试图回答第一个问题。他认为，文化是一种特殊的范畴，它与生命的不同，就像生命体与无生命体的区别。每个范畴都包含着它之前的那个范畴，但从一个向另一个的过渡都包含着断裂。文化有点像珊瑚礁，不断地被它庇护的个体附着，包在原来的外面，然后又被后来的包住。它应

① 又译波亚斯、鲍阿斯。——译者

该被看作技术、习俗、思想和信仰的凝结，虽然由一些个体产生，但比它们当中的任何一个延续的时间都长。

对于第二个问题，人种学用文化相对论给予了传统式回答。我们不否认进步的事实，也不否认根据一些孤立现象，而不是从全局考虑，可以把某些有关的文化按顺序排列起来。但是，我们认为，
52 尽管这一可能是有限的，它还是受到三种制约。第一，粗略地看人类的进化，进步不可否认，但这只表现在一些具体领域，甚至在这些领域里也不连贯，并且有局部的停滞和倒退；第二，在审视和具体比较它主要研究的前工业社会时，人种学无法找到按共同尺度把所有这些社会排列起来的办法；第三，人种学承认，无法对这种或那种信仰体系或社会组织各自的价值做出智力或道德判断，它假设精神标准总是随着提出它们的具体社会而变化。

在将近半个世纪的时间里，文化相对论以及它所导致的对自然范畴与文化范畴的有害隔离，几乎成为一种教条。不过，这个教条已经逐步在几个方面受到威胁。首先是内部，可以归咎于主要以马林诺夫斯基为代表的功能学派的过分简单化，导致了忽视文化之间的差异，直至把习俗、信仰、制度的多样性看作满足人类最基本需求的相同手段。因此可以说，根据这样一种观念，文化不是别的什么，只是对繁殖和消化的一种广泛隐喻……

另外，当被研究的民族获得独立时，他们，至少是通过他们领导人之口，似乎毫不怀疑西方文化的优势。但人种学家深深尊重这些民族，不对他们文化和我们文化相比较后的价值做出评价。上述领导人甚至有时还抱怨人种学家，认为过于注重那些他们认为构成发展障碍的陋习，使之永存，是延续殖民统治的险恶用心。于是，这些人就对文化相对论的教条提出了质疑。人种学家曾经认为，宣布这些教条对这些人有好处。

但是，近 20 年来，尤其是文化的概念，超机体现象的不连贯，
自然范畴与文化范畴的根本区别，受到了来自相邻学科的专家的一 53
致攻击，他们提出了三种事实。

一方面，东非发现的会制作工具的古人类遗址似乎可以说明，文化的出现比智人要早几百万年。即使今天被认为已经是人的直立人可以制作一种像有几十万年历史的阿舍利文化那样复杂的石器，他们大脑的形态还是与我们有明显的不同。

更严重的是，人们发现野生状态的黑猩猩会制作和使用简单的工具，人们还可以像在聋哑人当中那样，或者是以不同形状和颜色的牌子为基础，教给饲养的黑猩猩和大猩猩一种动作语言，使得在某些人眼里一直不用争议的信念失去意义，即使用工具和拥有清晰的语言是人类地位的鲜明属性。

最后，尤其是近十年来，在美国正式形成了一个新型学科——社会生物学，它拒绝人类地位的概念。因为它的创建者威尔逊（Edward O. Wilson）认为（1975，4），"社会学及其他社会科学和人文科学一样，是生物学尚未纳入现代综合当中的最后分支"。威尔逊是一位著名的昆虫群居生活专家，1971 年就此发表了一本专著；第二阶段，他把结论扩大到脊椎动物；第三阶段，他涉足人类本身，其标志是 1975 年著作的最后一部分及最近译成法文的《人性》（*On Human Nature*，1978）。



这项事业属新达尔文主义，即由遗传学加以明确和细化的达尔
文主义。但是，如果没有 1964 年出现的一种理论，它终将一事无 54
成。根据这一理论，英国数学家汉密尔顿（W. D. Hamilton）认为，可以解决达尔文提出的假设当中的一个难题。当猎人靠近时，

第一个看见他的松鸦发出特殊叫声警告同伴，兔子则是用腿击地，还可以举出其他例证。如果一个人暴露了自己的存在，面临成为第一个受害者的危险，那怎么解释他的这些利他主义行为呢？回答包括两个方面。首先，自然选择在个体层面而不是在物种层面进行；其次，个体的生物学意义，时时处处都是保证其遗传遗产的继承和在可能的情况下扩大。可是，为了保护与他有完全或部分相同基因的近亲甚至远亲而自我牺牲的人，可以像往往很复杂的计算所表明的那样，能比个人幸免亲属关系的破坏更好地保证他的遗传遗产继续存在下去。这样，一个人和他的兄弟姐妹分他半数的基因，和侄辈分四分之一的基因，和表兄弟姐妹分八分之一的基因。因此，如果为了拯救至少三个嫡亲、五个侄亲、九个表亲……而牺牲，他的遗传遗产将从中受益。通过提出包含性适应（inclusive fitness）这个术语，盎格鲁—萨克逊的社会生物学家意在指出，从最自私的意义上讲，个体的适应由他的基因所决定，因此和他一样，也包含了同一生物学遗产的影响。

由此，对理论家来说，一切就都成为可能的了。一只蜜蜂的半数基因和它母亲的相同，四分之三的和它姐妹的相同（这是由于物种的单倍性：在交配过程中，未受精卵产生雄蜂，受精卵产生雌蜂）。于是，由于不生育，每只工蜂就更好地延续了它的遗传遗产，这是它得以养育自己的姐妹而不是女儿的条件。

如果把此类推理扩大到人类社会，将更具吸引力。从经典达尔文主义的角度来看，人类社会有诸多的习惯行为属于畸形。只需让这些畸形行为回归到包含性适应就够了：习俗、道德、制度、法律
55 这些机制，都可以使人更好地延续他们的遗传遗产；在相反情况下，它们会使人更好地继承父母的遗传遗产。如果地平线上什么也没有出现，就像在为营救带有其他遗传遗产的战友而牺牲的战士那

样的情况下，人们就会假设在“死板的利他主义”旁边引入“灵活的利他主义”：英雄牺牲的目的是保持并加强一种精神气氛，使在不确定的未来，带有他遗传遗产的人们受到一位同胞的相似牺牲的补偿。

威尔逊确实多次指出，他只想解释文化的一部分，也就是10%。但是，那些令人吃惊的说法每次都会暴露这个谦虚说法的虚假，比如人权思想直接来自我们哺乳类的本性，道德的唯一作用是保持遗传物质不受损害，可以系统地把艺术、宗教解释为大脑进化的产物等等。他说（1978，2）：“如果大脑是通过自然选择进化的，那么甚至对美学判断和宗教信仰的选择等特点也应该来自相同的机制……除自身的生物学本性以外，物种没有任何其他目的……人类精神是保证生存和繁衍的一种机制。”

但是，同性恋提出了问题：从定义上讲，同性恋者是没有孩子的，那么事先赋予带有这种倾向的基因怎么继续存在？社会生物学家坚定地回答，在古代社会，同性恋者没有自己的家庭负担，可以为近亲抚养更多的子女，这些孩子将传播共同的遗传遗产。威尔逊的一些同事甚至为一些社会扼杀女婴的做法找到了生物学解释：得以幸免的女孩将在生物学方面比家中的长子处于更有利的地位，后者得保护妹妹，为她们成亲，给弟弟们娶妻（Alexander，1974，370）。

一些年轻的人类学家也亦步亦趋，以不同的、但并不自然的方 56
式，发现了他们研究的民族设计亲属关系的生物学理由。以父系定血统的社会不承认母系亲属关系，以母系定血统的社会则有相反方向的歧视。但是，只有那些被承认的父母才与其他人共享同一个遗传遗产。有人对我们解释说，单系血统的优点是十分简单明确，可以让数百万人更好地一直进行被称作包含性的选择，尽管它实际上

排除了一半的亲属。这些人认为，与我们更近的革命首先具有生物学意义，反映了不同群体为控制本来就稀有的或越来越匮乏的资源而进行的竞争，最终能否拥有这些资源将决定他们的繁衍能力。

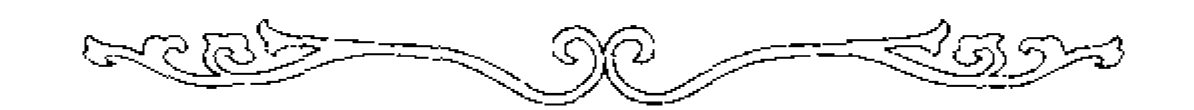
很明显，可以用这些适用于所有地方的假设解释任何事情，无论是某种形势还是它的反面。这就是化约理论的利与弊。精神分析已经让我们适应了这种走钢丝的训练，人们凭借一种辩证的灵活性，保证总是可以再回到钢丝上。

但是，社会生物学家的论据不只是过于简单，他们甚至在提出来的时候就已经自相矛盾。如果像威尔逊本人所说的那样（1978，198），人权思想没有普遍性，只是欧美文明最近的一个发明，那么这一思想又怎么能来自于我们哺乳类的本性呢（长时间妊娠，每胎数量有限，导致给每人一种独特的价值）？他认为，要解释对同性恋负责的基因（它们的存在在很大程度上只是假设）得以持续存在的原因，就必须承认，“性生活首先是在一对对的人之间建立一种持久关系的手段，其次才是为了保证生育”。由此，他得出结论，犹太教和基督教，尤其是天主教，根本没有理解“性的生物学意
57 义”（1978，141）。这就是基督教在社会生物学眼中的成就！

社会生物学思想含有一个更大的，并且几乎是根本性的矛盾。一方面，人们承认精神活动的各种形式都由包含性适应所决定；另一方面，承认我们可以通过有意识地在生物学背景为我们留下的本能方向当中进行选择，改变物种的命运。但是，二者必居其一：或者这些选择本身受强大的包含性适应要求的支配，在我们认为选择时还服从这一适应；或者这种选择的可能性是真实的，没有任何理由再说人类的命运只由遗传遗产来决定。

主要是社会生物学家们这种开放的思想引起了人们的不安，因为，如果他们天真的、简单化的想法并不总能使他们沿着既定方向

走得很远，即由对言语的一般性认识，或者由一般性文化能力，到用遗传学解释这种或那种文化特性的过分奢望，我们就可以很容易地与他们达成共识，同意对人类地位当中先天与后天各自作用的研究具有头等重要意义，可以从传统的自然人类学及其对种族的假设让位于种群遗传学的时候开始，认真探讨这个问题。



使人感到遗憾的是，围绕社会生物学的辩论很快就采取了一种充满激情的方式，它过于人为的性质来自以下事实：法国同情左派的作者首先被社会生物学所吸引，从中看到了一种带有新卢梭主义影响的把人与自然结合在一起的手段；与此同时，美国自由派人士则把社会生物学作为新法西斯主义学说加以揭露，号召禁止所有试图在人身上发现遗传性的，有别于他人特性的研究。甚至需要说，政治立场很快在大西洋两岸形成。但正如在其他领域一样，对知识 58
进步最为不利的是宣布在这个领域有一些忌讳的话题。

今天，神经学的进步给人们带来能够解决十分古老的哲学问题的希望，比如几何概念的来源。因为，如果说，首先是眼睛，然后是有膝状关节的身体，不是记录物体的形象，而是有选择地对一些抽象关系做出反应，如水平方向、垂直方向、斜向、表面与内部的反差等等——大脑皮层就是通过这些初步的数据重新组建物体，那么几何概念属于一个柏拉图式的观念世界还是来自经验，这个问题便不再有意义，因为它们都被记录在身体之内。同样，如果说人类语言的普遍性来自某些我们物种特有的大脑构造，那就可以得出结论，语言能力和这些构造一样，应该有一个遗传基础。

我们无权为此类研究划定界限，但条件是说服自己，承认人群多样性提出来的问题要求研究者要谨慎，而这是他们经常缺乏的东

西。即使是在一个可以观察的现象直接或间接地取决于遗传因素的情况下，也必须知道它们的比例极端复杂，生物学家也承认对此无法加以定义和分析。

我们尤其永远不能忘记，如果说在人类起源时生物进化可以选择一些前文化特性，像直立状态、手的灵巧、群居性、象征思维、发声与交流能力，那么决定论很快就发挥了作用，但是方向相反。与大部分社会生物学家不同，遗传学家完全知道，每种文化都有自己的生理和技术局限、婚姻制度、道德与美学价值观、对移民的不同态度，这些对它的成员施加了一种非常强烈的选择压力，其结果被人感知的速度也远比生物进化要快得多。举一个简单的例子，给
59 因纽特人以不能抵御极地低温文化的基因（假设它存在），而恰恰相反，这种文化使最具抵抗力的人得益，而对其他人不利。人在这里或那里选择的文化形式，他们过去和现在仍然以之为主的生活方式，对他们生物进化的节奏和方向所起的决定作用，远远大于该节奏和方向从这些形式和方式所受到的限制。因此，远不是了解文化是否随遗传因素变化，而是知道这些因素的选择，它们的相对比例及互相调节，才是文化的作用之一。

在社会生物学家看来，好像人类地位只服从两类动机。一类是无意识的，由遗传遗产决定；另一类来自理性思维，人们无法在社会生物学的观点里看到它们如何不会被化约为前者。于是，人们向我们解释，不知道自己在做什么的人比知道自己在做什么的人有生物学优势，因为别人和他自己把他个人的小算盘当作真正的利他主义，这会对他有利（Alexander，1974，337）。人类所有的无意识行为都可以压缩为这样一个个人主义的算计，除去它奇怪地提到今天已经变成遗传人的古老的经济人——一个计算基因，一个计算收益——之外，这就是不知道人类地位本身完全属于第三个范畴——

文化，而我们在转了一个大圈之后又回到了它。

可是，文化既不是自然的，也不是人造的。它既不属于遗传学，也不属于理性思维，因为它是行为规则，这些规则不是发明的，服从的人一般也不理解它们的功能：一部分是在很长的历史过程中每个人群都经历过的不同类型的社会结构中获得的传统痕迹，一部分是为了达到一个既定目的而自觉接受或调整的规则。但是， 60
毋庸置疑，在来自我们生物遗产的本能和理性的规则之间，无意识的规则最多，最为有效。因为正像迪尔凯姆和莫斯（Mauss）所理解的那样，理性本身主要是文化进化的产物，而不是它的原因。

即使今天我们看来自然与文化的界限比过去想象的更为复杂和细微，也依然如此。一些我们所说的文化的成分，以互相分离的状态和不规则的形式，在这里或那里出现于不同科的动物之中。尚福（Chamfort）已经说过："社会不像一般人们想象的那样，是自然的发展，而是自然的解体，是用前者瓦砾建成的第二座建筑。"（*Maximes et pensées*，8）。因此，赋予人类更多特性的，不是某种成分的存在，而是以有机整体形式出现的它们全部的再次综合。人和黑猩猩有十分之九的染色体相同，在解释这两个物种的不同能力时必须考虑二者各自染色体的排列。

但是，光用表面性质来定义文化是不够的。如果要从文化当中看到不同时代和不同民族中人类地位的主要属性，文化也应该能够展示大体上相同的内容。换言之，有没有文化的共相？维科好像是提出这个问题的第一个人，指出这包括宗教、因禁止乱伦而出现的婚姻以及对死者的掩埋这三个方面。这些肯定都是人类地位的共相，但它们不会告诉我们多少东西。世界上所有的民族都有宗教信仰，都有婚姻制度。认识到这一点是不够的，还应该明白为什么各个社会的这些信仰和制度不同，为什么有时候对立。对死人的关注

是普遍的，不管是惧怕还是尊敬。但是，它的表现有时是让他们彻底远离活人社会，因为死者被视为危险；有时相反，是把他们留
61 住，不停地把他们牵扯进活人的争斗当中。

通过对数百个民族做标记，人种学家，尤其是美国的人种学家，极大地丰富了有关内容，提出了一份普遍性特征的目录：年龄层、田径运动、首饰、历法、对个人卫生的学习、集体组织、餐饮、合作劳动、宇宙观、风度礼节、舞蹈、装饰艺术等等。除去按字母顺序排列的目录的可笑之处，这些共同点只是一些泛泛的分类，没有意义。就像它今天向人种学家们提出来的那样，文化的问题，因此也就是人类地位的问题，就是发现信仰和制度中可以观察到的多样性所暗含的规律。

世界上的语言因语音和语法的不同而分成诸多层次，但是不管距离多远，它们都受到一些约束，这些约束具有普遍性。不管什么语言，一些音素的存在包含或排斥了另一些音素的存在：在任何语言中，如果没有口腔元音，也不会有鼻腔元音；两个相对的鼻腔元音的存在，意味着可以发现两个同样相对的口腔元音；鼻腔元音的存在，意味着鼻腔辅音的存在。如果没有音素 a，任何语言也不会区分与之相对的 u 和 i。

许多语言用在单词上加词素的方法来表示复数，没有一种语言采取相反的做法。如果语言中有“红”，必定也有“白”和“黑”，或者“深”和“浅”；“黄”的存在意味着“红”的存在等等。调查大致可以显示，在任何一种语言中，“方”的存在事先就假设了“圆”的存在。

在工作之初，我曾经研究婚姻制度，力图说明表面上最为对立的制度实际上表现了人群之间交换妇女的不同方式，它们可以是直
62 接的和互相的，也可以按照相互性的长周期或者可以确定的短周期

成为延迟的，而不受信仰与习俗的表面多样性的影响。

以下各章表明了这一做法。大家可以看到，当代人种学用什么方式试图为人类思维和活动的几个方面发现和提出此类法则。只有这些在不同的时间和文化当中保持不变的法则，才可以解决一对表面的矛盾：一方是人类地位的独一无二，一方是我们理解人类地位时它的形式的表面无穷的多元性。

参考书目

ALEXANDER, R. D.:

1974 "The Evolution of Social Behavior", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5.

BERLIN, B. and P. KAY:

1970 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press.

HAMILTON, W. D.:

1964 "The Genetical Evolution of Social Behaviour", *Journal of Theoretical Biology*, 7/I.

KROEBER, A. L.:

1952 "The Superorganic" (1917), in *The Nature of Culture*, University of Chicago Press.

WILSON, E. O.:

1975 *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press.

1978 *On Human Nature*, Harvard University Press.

第二部分

家庭、婚姻、亲属关系

对一位批评家来说，对一位既向往普遍化，又向往细节研究，或者更确切地说，向往秩序观念及普遍性等级观念的幻想家来说，没有什么工作能比比较不同民族及其各自的产品更有意思，更具吸引力，更充满惊奇和启示。

《波德莱尔全集·1855年世界博览会》，
普雷伊亚德文库，953。

第三章　家　庭

家庭这个词看起来是如此的清晰，它所涵盖的事实是如此的贴近日常生活，所以关于家庭的各种说法不大可能神秘化。不过，人种学家就是在“日常”事物中发现了复杂。事实是，关于家庭的比较研究在他们中间造成了激烈的争论，结果使人种学理论发生了重大突变。 65

从 19 世纪后半叶到 20 世纪的一段时间里，受生物进化论的影响，人种学家试图把他们观察的制度排列成单线进化系列的世界。他们的出发点是，我们的制度最复杂，也最发达，而从所谓的原始人群的制度中可以看到可能存在于人类史前时期的制度的影子。既然现代家庭以一夫一妻制为基础，他们便由此得出结论，因需求不同而相当于人类童年

时期的野蛮人，只能有着特点完全相反的制度。

因此，要想使事实符合假设，就必须抓住它并使它变形。人们假设了一些如“杂居”或“群婚”等所谓的古代阶段，以此安排出这样一个时期：那时的人还很野蛮，不可能简单地设计出只有文明人才能享受的社会生活的那些细腻和高贵的形式。由于有了事先规
66 定的位置，并被正式贴上了标签，任何不同于我们的习俗都可以表现为人类从开始到今天走过的那些阶段中的一个。

随着人种学新材料的不断丰富，这一立场越来越难以维持。这些材料表明，一夫一妻制，年轻夫妻独立居住，父母与子女的亲情关系，这些当代社会家庭的特点，在那些我们认为文化水平仍停留在或回到早期阶段的社会里也明显存在，因为这些特点与我们认定的野蛮人习俗中那些错综复杂的情况有时很难区分。下面仅举几个例子。印度洋安达曼群岛（Andaman）居民、南美洲南端的火地岛人、巴西中部的南比克瓦拉人（Nambikwara）、南非的布须曼人（Bushmen），都曾经以小群体的形式过着半游牧生活，几乎没有政治组织，技术水平也很低下，其中某些部族不知道或不会织布，不会制陶，不建造永久性居所。可是在那里，唯一能成为社会结构的东西是家庭，而且往往也是一夫一妻。观察者可以毫不费力地识别出已婚夫妻，他们由感情紧密地连在一起，时时刻刻在经济上合作，共同关心子女。

因此，夫妻家庭在一个阶梯的两端至关重要，这个阶梯就是人们按照人类社会的技术和经济发展水平为它们排列的顺序。有两种解释方法。在处于下端的社会里，有人看见了一种“黄金时代”的最后证据，这个时代在人类承受一种更文明的生活压力并面对它带来的堕落之前，已经存在。有人认为，在这个古老的时代，人类知道一夫一妻家庭的好处，然后忘却了，直到基督教又重新发现。但

是，除去前面已经提到的维也纳学派的立场，普遍的趋势是认为家庭生活存在于所有的人类社会当中，甚至包括那些在性和教育的习俗方面似乎与我们差别最大的社会。于是，在承认了现代社会中的 67
家庭是一种出现相对较晚的现象，是一种缓慢悠长的演变过程大约一个世纪之后，人种学家们今天倾向于相反的观点：以两个性别不同的人或长或短的，但被社会认可的联姻为基础的家庭，共同生活，生儿育女，几乎是存在于所有类型的社会中的一种共相。

这种极端立场犯了一个简单化的错误。我们还知道一些情况，虽然罕见，但由我们设计的家庭联系似乎不存在。在印度马拉巴尔（Malabar）沿海地区的重要部族纳亚尔人（Nayar）当中，男子全身心投入征战，不能建立家庭，婚礼纯粹只有象征意义，不能在夫妻之间建立长久的联系。已婚妇女想有多少情人就有多少，子女属于母系。家庭的权威和掌管土地的权力不属于丈夫这个被淡化的人物，而是属于妻子的兄弟。由于有一个低下的种姓为纳亚尔人服务，使他们摆脱农业劳作的重负，一个妇女的兄弟也可以像她微不足道的丈夫那样自由地投身战事。

人们往往不重视这种奇怪的制度，认为这是过去大部分社会共同的古老社会组织的痕迹。但纳亚尔人的制度高度专门化，是长期历史演变的产物，让我们了解的绝不是人类生活一些过去的阶段。不过，我们也不会怀疑纳亚尔人所提供的，是人类社会中一种比人们一般想象的更为常见的趋势放大了的形象。

不用走得像纳亚尔人那么远，许多社会都限制夫妻家庭的作用，即承认它，但只承认它是诸多形式之一。非洲的马塞人（Masai）和沙甲人（Chagga）就是这样。在他们那里，刚刚成年的男子专注于战事，按军事建制生活，非常自由地与门当户对的成年女子 68
建立感情和两性关系。只有经历了这个服役期以后，他们才能结

婚，组建家庭。因此，在这样一种体制里，夫妻家庭和制度允许的杂居同时存在。

尽管原因不同，同样的双重制度在巴西中部的波罗洛（Bororo）及其他部落，在印度和阿萨姆（Assam）的姆利亚人（Muria）及其他部落中也存在。我们可以为所有的例子排列顺序，其中纳亚尔人的组织最严密，最系统，以至产生了上述结果。但它所代表的趋势在其他地方也存在，甚至在我们的现代社会里，也可以看到它以雏形的形式再次出现。

纳粹德国就是如此，家庭细胞开始分裂。一方面，男人热衷于政治和军事，很高的社会地位赋予他们广泛的行动自由；另一方面，“三个 K”概括了妇女的全部天职（德文厨房为 *Küche*，教堂为 *Kirche*，孩子为 *Kinder*）。男女功能的这种分工已经延续了几个世纪，同时双方之间地位的不平等加大，最终可能导致纳亚尔人那样的一种不存在公认家庭细胞的社会组织的出现。

人种学家曾用很大气力来说明，即使是在实行借妻（私下定有协议的成员有权在宗教节日里或更经常的情况下交换妻子）的群体里，它们也不是“群婚”的残余，而是与夫妻家庭同时存在，并且涵盖了它。确实，要想出借妻子，首先得有一个妻子。但是，一些澳大利亚的部落，比如其西北部的乌南巴尔人（Wunambal）认为，如果一个丈夫在盛典时拒绝把妻子借给其他可能的丈夫，那就“太吝啬”了，因为这是企图独占一种特权。而在群体看来，不管有多少人在场，人人都可以提出这样的要求。由于对生理上的父权的公
69 开拒绝与这一态度并行，这些居民便从双重身份上否认了一个妇女的丈夫与这个妇女的孩子之间的关系。家庭仅仅是一个经济联合体，丈夫狩猎，妻子采摘。在确认以互换服务为基础的这个社会单位证明了家庭无处不在时，没有进一步提出一个更有说服力的论

点，只能说如此定义的“家庭”与家庭这个词的日常意义几乎没有共同之处。

还必须慎重地看待多配偶家庭，即或者一夫多妻，或者一妻多夫，应该仔细区分这些简单的定义。有时候，多配偶家庭由几个单配偶家庭并列组成。同一个男人是几个女人的丈夫，每个妻子和自己的孩子单独居住，这在非洲很常见。相反，在巴西中部的图比—卡瓦希人（Tupi-Kawahib）当中，首领同时或先后娶几个姐妹或一个妇女及其与别人所生的女儿为妻。这些女人共同养育各自的儿女，似乎不关心她照管的孩子是否亲生。另外，首领还主动把妻子借给他的兄弟、朋友或过路的客人。因此，这是一种一夫多妻和一妻多夫的组合，而共有妻子之间的亲属关系又使之更加复杂。在印第安人当中，我见过一个妇女和她的女儿嫁给了同一个男人，她们一起照顾孩子。对这两个女人来说，这些孩子同时是非亲生子女；对一个来说是外孙或外孙女，对另一个来说是同母异父的弟妹。

严格意义上的一妻多夫可以由一些极端的形式所表现。在印度的托达人（Toda）当中，几个男人，一般是几兄弟，共有一个妻子。当有孩子出生时，那个主持专门仪式的人是合法父亲，在另一
个丈夫决定举行做父亲的仪式之前，他是所有孩子的父亲。尼泊尔 70
等地的一妻多夫和在纳亚尔人当中一样，可以用社会学的原因来解释：男人以流动性的向导和挑夫为业，一妻多夫可以保证总有一个丈夫就地照管家务。

不管是一夫多妻还是一妻多夫，都不能阻止家庭保持其法律的、经济的甚至感情的地位。当两种形式共存时，情况怎么样呢？在一定程度上，图比—卡瓦希人正是如此。我们看到，首领有多妻的特权，并且向部落内外不同的人出借妻子。夫妻关系与固定情人、半固定情人、偶尔来往的情人等其他关系的区别，更多地表现

在程度上，而不是性质上。但是，就是在这种情况下，还是真正的婚姻决定子女的身份，首先是他们的宗族归属。

托达人在19世纪的演变更接近人们所说的“群婚”，他们实施的一妻多夫，因杀死女婴造成的男女数量不平衡而得到发展。当英国当局制止这种做法时，托达人仍然继续一妻多夫，但不再是拥有同一个妻子，而是几兄弟可以娶几个妻子。和在纳亚尔人那里一样，不能说距夫妻家庭如此之远的制度是一种残存的遗迹。这种情况是在距现在相对较近的时间出现的，是当地习俗与殖民者意愿冲突造成的意想不到的结果。

所以，不能用教条的思想研究家庭，人们认为抓住的对象每时每刻都会溜走。对于那些在人类历史早期阶段占主导地位的社会组织类型，我们知道得不多，甚至一两万年前的旧石器时代的遗骨和石器也难以说明当时的社会组织和习俗——这里暂且不谈那些难以解释的艺术品。因此，当我们浏览从希罗多德开始的有关人类社会的资料的浩瀚目录时，对有关我们感兴趣的问题可以说出来的一切，就是夫妻家庭频繁出现；在它不存在的地方，总是一个非常进
71 化的社会，而不是人们想象的那样过于初级和简单。但是，一些非一夫一妻的家庭（不管是不是多配偶）依然存在。仅这一事实就足以说明，一夫一妻型家庭并非来自一种普遍的必要性，至少可以想象，一种没有它的社会可以存在并得以维系。这样就提出了一个问题，如果家庭的普遍性不是一种自然法则作用的结果，那么如何解释家庭几乎无处不在？

为了朝着解决问题的方向前进，我们尝试一下不用归纳的方法定义家庭，而是添加上从各种不同社会收集来的信息，不是局限于我们社会中的主流情况，而是建立一个模型，提出可以一目了然地抽出的不变属性。家庭的这些不变属性或鲜明特点如下：

1. 家庭以婚姻为起源；

2. 它的核心是丈夫、妻子和他们的婚生子女，其他亲属也可加入；

3. 家庭成员由以下因素相连：

（1）法律关系；

（2）经济、宗教或其他权利与义务；

（3）一个在性方面准确定义的权利和禁忌体系，一个可变的、多样的情感集合，如爱情、亲情、尊敬、恐惧等。

下面逐一讨论这三个方面。



我们在上面曾区分两大类婚姻，即一夫一妻和多配偶。应当指出，前者是绝大多数，而且比一带而过的匆匆清点所想象的还要多
得多。多配偶的社会，很多具有该词的全部意义，但也有的是把 72
“第一”妻子和“其他”妻子加以区别，前者享有婚姻状态的全部特权，后者则只是公开的姘妇。另外，在所有的多配偶社会里，实际上只有很少的男子可以拥有多个妻子。这很容易想象，因为在任何人群中男女的数量大体都是相等的，正常的差别在10%左右。所以，多配偶的实施取决于某些条件：或者有意识地减少某一性别儿童的数量（该习俗已被某些事例证实，比如托达人杀死幼女的做法），或者男女寿命长短不一，如因纽特人或澳洲一些部落里男人因捕鲸或作战等危险死得比女人早。还应该考虑到一些社会的高度等级化，一个阶级因年龄、财产或巫术—宗教而处于优势地位，把群体中的大量妇女据为已有，占了年轻人或运气不好的人的便宜。

有一些社会，尤其是在非洲，必须有钱才能有多个妻子（因为买卖婚姻的存在）。不过在那里，有几个妻子同时也可以使男人更

富，因为这样他就有了由妻子和孩子组成的多余劳动力。但是，明确的是，成为制度的多妻制，会在它强加给社会的结构变化中自动发现自己的局限。

因此，不应对一夫一妻制婚姻的主导地位感到奇怪。不是人类本性使然，许多社会里多配偶制不同形式的存在足以证明这一点。但是，如果说一夫一妻制是最常见的形式，那很简单，就是因为在正常情况下，如果没有有意无意造成的差别，所有的人群都大致可以做到一个男人有一个女人。在现代社会里，道德、宗教和经济原因使一夫一妻制拥有了法定地位（并非没有可以绕过规则的其他手
73 段：婚前性自由、卖淫嫖娼、通奸……）。一些社会对多配偶没有任何成见，甚至加以提倡。但那里缺乏社会或经济方面的分化，同样可以导致一夫一妻的结果：不是每个男人都有条件和能力使自己得到一个以上的妻子，所以是在做不得不做的事。

不管婚姻是一夫一妻还是多配偶（后一种情况下含一夫多妻和一妻多夫，或二者兼有），不管是自由选择，遵循某种规定或偏好，还是服从长辈的意愿，在各种情况下，都会有一种界限，它强制地区分社会承认的合法婚姻和因暴力或两相情愿形成的暂时的或长久的同居。群体进行公开的或暗含的干预并不重要，重要的是每个社会都有区分事实婚姻与合法婚姻的手段，这可以通过不同的方式实现。

总体上讲，人类社会对婚姻状况十分重视。在所有按年龄划分人群的地方，不管形式是模糊的还是制度化的，都把少年和成年单身者划为一类，另一类是青年和没有子女的丈夫，第三类是一般已有第一个子女的正式结婚的成年人。这种三分法不仅被许多所谓的原始人群承认，而且也被西欧农民承认，这在 20 世纪初的一些庆典或宴会上还可以见到。今天，在法国南部，“年轻人”和“未婚者”

还经常被当作同义词（同样，在日常法语中，“男孩”和“未婚者”也是同义词）。结果是，平常说的，意思已经很清楚的“一个老男孩”变成了更加明确的“一个老青年”。

在大多数社会里，独身甚至令人反感并受到谴责，以至于有人夸张地说，在没有文字的社会里不存在独身者。原因很简单，他们 74
无法生存下去。记得在巴西中部波罗洛的一个村子里，一天我遇到一个大约 30 岁的男子，衣着随便，看上去营养不良，无精打采，寂寞孤独，我以为是个病人。但别人告诉我：“他不是病人，而是独身。”确实，在一个男女劳动有分工，只有结婚才能使男人享有妇女劳动成果——除园艺和厨房工作以外（比如波罗洛妇女种田和制陶），甚至包括捉虱子，梳头发，装饰身体——的社会里，单身男人只是半个人。

没有子女的夫妇的情况和独身者相似，只是程度稍轻。当然，夫妇二人可以正常生活并且满足自己的要求。但是，不仅在群体内，而且在群体外，很多社会都不给他们一个完整的地位。因为在这样的社会里，祖先即使不比活人更重要，至少也是同等重要，而没有子女的崇拜就无法进入先人行列。最后，孤儿的地位往往与独身者相同，有的语言中把这两个词当作非常难听的诅咒。有时候，人们把孤儿和独身者与残疾人和巫师相提并论，似乎这一状况来自一种超自然的厄运。

有时候，社会通过庄严的宣布来表示对其成员婚姻的关注。比如我们这里，如果到了法定年龄，将结为夫妇的双方应该发布结婚预告，然后委托群体认可的代表处理婚礼有关事宜。我们肯定不是唯一把公共权威置于个人意愿之上的社会，但更经常的情况是，婚姻与个人及社会两方面的联系没有与某些相关群体的联系多，这涉及包含了每个个体的家庭、亲属、宗族。正是在这些群体之间，而

不是在个体之间，婚姻建立了联系。这方面的原因不止一个。

即使是那些技术和经济水平很低的社会，也给婚姻以极大重
75 视，父母很早便为子女找配偶，使他们在很小的时候就成为未婚夫妻。另外，由于下面还要谈到的某种悖论，如果说每个婚姻都生成一个家庭，那么就是家庭，更确切说是这些家庭，生成了婚姻这个被社会承认的使家庭相互联系的主要手段。在新几内亚，人们说婚姻主要不是得到一个妻子而是有了妻兄弟。一旦承认婚姻联系的主要是群体而不是个体，许多习俗便不言自明。人们懂得了，为什么在非洲一些以父系划分后代的地区，只有妻子生了儿子之后婚姻才算最后确定。因为只有这样，婚姻才实现了它的功能——为丈夫繁衍后代。续娶兄妻或妻妹的做法都出自同样的原则：如果婚姻在一些群体之间建立了联系，这些群体自然要取代死去的一方，在小叔或小姨中找人继续。哥哥死后，娶嫂是未婚小叔们的优先权（用另外的话说，抚养孤儿寡母是活着的兄弟们的一种义务）。同样，如果是多配偶制，丈夫有权先娶他的妻妹；如果是一夫一妻制，丈夫则有权在妻子不生育、死去或因行为不端而离异后优先要求娶一个妻妹为妻。但是，不管社会以什么方式参与其成员的婚事，比如通过当事人所属群体的途径或者通过公共权力直接干预，事实是婚姻在过去、现在和将来都没有也不可能是个人的私事。



要想找到丈夫、妻子、子女之间没有，至少是一段时间内没有事实婚姻关系的社会，就要回到纳亚尔那样的极端情况。但是必须
76 注意，这个核心在我们这里是合法家庭，而其他许多社会做出的是另外的决定。不管是出自本能还是继承前人的传统，母亲照顾子女并乐此不疲。用心理学来解释，与一个女人亲密生活的男人对她所

生的孩子也有感情，关心他们的身心成长，哪怕正式信仰不承认他是生父。有些社会试图通过一些习俗统一这些感情，比如拟娩——丈夫象征性地弥补妻子因怀孕或正在分娩而造成的不便（自然的或被习俗强加的）——常被解释为巩固一些趋势和态度的需要，而这些趋势和态度本身可能不会有多少共性。

虽然基本小家庭对包括我们在内的某些社会来讲至关重要，但大部分社会对它没有多少兴趣。我们看到，一般情况下，重要的是群体，不是个体之间组建的小家庭。另外，很多社会力图确认子女与父系或母系的亲属关系，并且通过明显割裂这两种关系来达到目的，承认一方排斥另一方，或为双方规定明确的实施范围。有时土地所有权来自一方，宗教的特权和义务来自另一方；有时社会地位和巫术知识也这样分配。我们可以援引来自非洲、亚洲、美洲或大洋洲的无数此类事例，下面仅举一例。亚利桑那州霍皮（Hopi）部落的印第安人，在父系和母系之间仔细区分不同的法权和教权，但同时高离婚率又使家庭很不稳定，以至于很多父亲不与子女共同生活，因为房屋属于女方，而且子女在法律上也属于母系。

在人种学家们研究的社会里，夫妻家庭的脆弱似乎是共同的，但这并不妨碍人们重视夫妻之间的忠诚和父母与子女之间的亲情。
但是，这些道德方面的理想属于法律规定以外的另一个范畴，而法 77
律规定则往往只根据母系或父系一方划定亲属关系，或者区分分别属于各方的权利和义务。我们也了解一些极端的个案，比如法属圭亚那的一个小部落埃姆利翁（Émerillons），30 年前不足 50 人，婚姻曾经是一件很不确定的事，以至于每个人一生中可以先后与所有异性结婚。我们还发现，他们的语言当中还有确指至少第八次结婚后所生孩子的专用名词。这也许是近来的情况，可以用群体人数太少，一两个世纪以来生存条件严重恶化来解释。但是，这样的事例

也说明，在有些情况下，夫妻家庭变得难以捉摸。

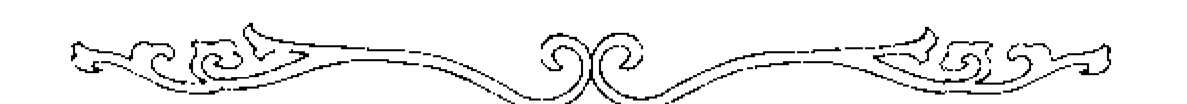
相反，另外一些社会赋予家庭组织更为广泛和坚实的基础。比如，直到19世纪，有时在一些以家庭为社会基本单位的欧洲地区，可以说家庭还属于家务型而不是夫妻型：健在的年龄最大的长辈或同一先人的几个兄弟掌管全部土地，对整个家族施以权威，领导农业耕作。俄国的兄弟会、南斯拉夫的大家族、法国的麦尼（*maisnie*）都是围绕一个长者建立起来的大家庭，下面是他的弟弟、儿子、侄子、孙子及其妻室，还有未婚的女儿、侄女、孙女，一直到曾孙。英文称之为"joint families"，法文叫"大家族"，其中几十个人在一个共同的权威之下生活和劳动。这种说法方便，但容易产生误解，因为它可以使人觉得这些巨大的单位开始时是由若干一夫一妻的小家庭联合而成的。不过，即使是在我们这里，夫妻家庭也是经过了复杂的历史沿革之后才得到法律承认的。只能把这一沿
78 革部分地归于对其自然基础的逐步认识，因为它主要是分解了大家族，仅留下它的核心，逐步把过去支配广泛得多的大家族的法律地位集中于这个核心。从这个意义上讲，如果摒弃诸如"joint families"或"大家族"这些说法，并没有错，应该把夫妻家庭叫做"小家庭"。

我们看到，当家庭只有很弱的功能时，它甚至会降到夫妻这个层次以下。在相反的情况下，它在这个层次之上形成。因此，我们社会中的夫妻家庭，不是普遍需要的表现，也不存在于人类本性的最深处。它代表了一个中间方案，是在反对它的程式中形成的一种其他社会实际上更希望的平衡状态。

为了完善这幅图画，最后还应该考虑这样的情况：夫妻家庭存在，但它的形式却与人类组建家庭时的目的格格不入。不光是我们这样认为，如果一个二十多岁的姑娘和一个两三岁的男孩举行婚礼，东西伯利亚的楚克奇人（Chukchee）不会感到任何不适。如果

以前有情人，这个姑娘往往已经做了母亲，便把她的小丈夫和孩子一起抚养。在北美，莫哈维人（Mohave）保持着相反的做法，成年男子娶一个年幼的小姑娘为妻，直到把她抚养到能尽妻子的义务。人们认为这样的婚姻十分牢固，觉得回忆丈夫对这个小媳妇的关照，可以加强夫妻间的自然感情。我们知道，在南美安第斯山脉和热带地区以及美拉尼西亚也有类似情况存在。

尽管上述这些婚姻在我们看来很奇特，它们还是顾及性别的差异，这是我们认为的建立家庭的基本条件（尽管同性恋者已经开始要在这里打开缺口）。但是在非洲，地位高的妇女有权娶别的女人，
经过批准的情人可以使后者怀孕。按照现行的以父系定血统的规 79
定，贵族妇女便成了这些孩子的法定“父亲”，把自己的姓氏、地位和财产传给他们。在另外的情况下，夫妻家庭负责生育，但不管抚养，因为各个家庭都竞相收养别人的孩子（如果可能的话，收养地位更高的孩子）。这样，一个家庭有时在出生前就已经定下了别人的孩子。在波利尼西亚和南美洲一些地方，这种习俗很常见。我们可以将这个习俗和把男孩托付给他们舅舅的做法联系起来，中世纪欧洲的贵族和不久以前北美西北沿海地区的居民就有这种做法。



在数百年当中，基督教道德认定，如果不是在婚姻范畴之内和为了组建家庭的目的，性交易就是一种罪恶。我们也知道，别的地方还有其他一些社会，为合法性关系定有同样的界限。但这样的社会不多，在大部分情况下，婚姻与肉体享乐风马牛不相及。因为它在婚姻之外，并有时与其相矛盾，这方面存在着多种多样的可能。印度中部巴斯塔尔（Bastar）的姆利亚人，把已到青春期的男女放到同一间房子里，让他们享受完全的性自由。不过一旦结婚，就不

允许过去的情人之间再有这种关系，以便村子里每个男人娶一个女人为妻，但他知道妻子曾经是邻居或邻居们的情人。

因此，一般的规律是，对性的关注很少影响婚姻计划。相反，经济方面的考虑才起首要作用，因为主要是男女劳动的分工使婚姻成为必要。但是，两性在劳动中的分工和在家庭内一样，主要原因在社会方面，而不在自然方面。肯定，在所有的人群中，都是妇女
80 生儿育女，照顾他们，男人狩猎、打仗。但是，这种貌似自然的分工并非总是很明晰。男人不生孩子，但在实行拟娩的社会里，他们应该做出生孩子的样子。另外，在南比克瓦拉的父亲和欧洲贵族之间则有着极大的区别：前者悉心看护幼儿，看见他们脏了就给擦洗；后者在不久以前还只是礼仪性地见一见从女人房间里临时出来一会儿的孩子，孩子们在达到学习骑马击剑的年龄之前一直生活在那里。不过，南比克瓦拉首领年轻的小妾却不愿意做家务，更喜欢陪丈夫去冒险出征。南美另外一些部落也有类似习俗，一种半妓女半仆人的单身妇女也随男人上战场，这可能源于希腊传说中的女战士。

如果看一看那些比照管孩子和出征打仗之间的反差小一些的工作，就更难发现主导男女劳动分工的共相了。波罗洛的妇女种地，祖尼（Zuni）的男人种地；在我们知道的部落里，盖房、制陶、织布、编筐由其中的一方负责。因此，应该区分几乎到处一样的劳动分工的事实和各地为男女分配任务的方式。这些方式也属于文化因素，它们的人为性质并不少于家庭形式本身。

因此，我们再一次遇到了同一个问题：如果不考虑生物学方面的差异这一牢固的基础，能解释男女之间劳动分工的自然原因便不起决定性作用；如果各个社会劳动分工的方式不尽相同，那为什么会有这一分工？我们曾就家庭提出过同一个问题：家庭是一个普遍

的事实，而它的表现形式却一点也不确定，至少要考虑到自然的必要性。但是，在从几个方面分析了这个问题之后，我们也许可以更好地看到它们的共同点，从而为开始解决问题找到一些普遍性特 81
征。在社会组织方面，家庭是作为一个（有人甚至说是唯一的）正面事实出现的。由此，我们就可以只从正面特点给它下定义。可是，每当我们试图说明家庭是什么时，都必须同时听到它不是什么。也许，它的反面同等重要。对劳动分工也是如此，认定某种性别事先注定要从事某些工作，就意味着另外一种性别不能从事这些工作。根据这个观点，劳动分工便在两性之间建立了一种互相依存的状态。

很明显，这种相互性特点同样属于从两性关系角度考察的家庭。我们不能把它压缩到这个方面，因为我们看到，大部分社会都没有像我们这样，在家庭和两性关系之间建立起这样一种密切的联系。但是和上面对劳动分工的分析一样，也可以从反面的功能定义家庭：家庭无时无处不在，引出了一些禁忌，使某些婚姻成为不可能或至少受到谴责。

这些对自由选择的限制，因社会的不同而大相径庭。在古俄罗斯，有一种叫做“斯诺卡切斯沃”（*snokatchesvo*）的习俗，父亲有权与儿媳发生性关系。而有的地方，姐姐的儿子对他的舅母也有这种权利。我们这里，不反对一个男人再娶他妻子的姐妹，而直到19世纪，英国的法律仍把这看作乱伦行为。就我们所知道的所有社会，不管是古代的还是现代的，都认为如果夫妻之间（也可以包括上面讲到的其他一些人）的关系包含了互相实施性行为的权利，那么同样作为家庭结构功能的其他的亲属关系则使两性关系成为不道德，应受到法律制裁，至少是被认为不可思议。到处都禁止乱伦， 82
宣称有父辈与子女关系或兄弟姐妹关系的任何人，都不能有两性关

系，更不能结婚。有些社会，比如古埃及，哥伦布发现新大陆之前的秘鲁，一些非洲、波利尼西亚和东南亚的王国，对乱伦的定义相对宽松一些，允许（甚至规定）在执政的家族里以一定的形式进行（古埃及可能更为流行），但也不是没有界限：与同父异母或同母异父的姐妹可以，与亲姐妹不可以，或与亲姐姐可以，与亲妹妹不可以……

本文写成并发表已近30年，此后一些作者和动物生态学家试图为禁止乱伦找到自然方面的依据。事实上，不同种的群居动物也避免近亲个体之间的性关系（使之不发生，或少发生），哪怕只是因为幼者在成年后会被长者排斥出群体。

假设观察者正确地解释了四分之一个世纪以前这些不为人知或没有完全公开的事实，通过推论可以知道，人们可能不了解动物行为与人类组织的主要区别：只有人类才系统地实施否定规则，以便建立社会联系。以上谈到的关于男女劳动分工的问题，有助于对此的理解。劳动分工的原则在男女之间建立了一种互相依存的关系，迫使他们在家里也进行合作，这就如同禁止乱伦在生物学意义的家庭之间建立了互相依存的关系，强迫它们产生新家庭，社会群体只有通过后者才能永存。

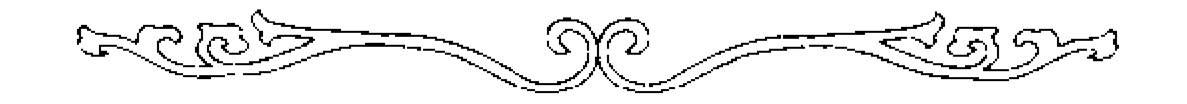
如果没有使用分配和禁止此类截然不同的字眼来确指这两种做法，那就可以更好地抓住两者之间的相似性。我们可以把劳动分工叫做“禁止一些任务”，只让人看到它的反面。相反，如果我们把禁止乱伦定义为“在各个家庭之间分配婚姻权”，那就是从正面阐
83 述禁令。因为，禁止乱伦仅仅是要求一些家庭（不管每个社会如何设计）只能与另一些家庭联姻，而不是在自己内部。

因此，如果仅仅把家庭压缩为它的自然基础，那就大错特错了。无论是生殖的本能、母性的本能、夫妻及父子之间的亲情关系，还是所有这些因素的集合，都无法加以解释。这些因素十分重

要，但它们不足以使家庭诞生。道理很简单：在所有人类社会里，建立一个新家庭的绝对条件，是事先存在另外两个家庭，一个准备提供丈夫，一个提供妻子，他们的结合产生第三个家庭，如此往复，以至无穷。换句话讲，使人有别于动物的，就是在人类当中，如果首先没有一个社会，那么一个家庭就无法存在：很多家庭承认血缘以外的联系，亲子关系的自然过程只有与联姻的社会过程相结合才能得以进行。

人是如何认识到自然方面的这个社会依附性的呢？我们可能永远无法知道。没有什么根据让我们假设，人类在脱离动物状态的时候，不存在一种社会组织形式，它的主线与以后几乎没有区别。实际上，如果不把禁止乱伦作为基础，我们就无法设想一个初级社会组织是什么样子。因为只是这一原则就可以使性交和生育的生物学条件改造翻新，使家庭只是在一个人为的禁令和义务的网络中繁衍。我们只能把自然向文化的过渡，动物状态向人类状态的过渡，确定在这一点上，也只有在这一点上才能抓住二者的联系。

正如泰勒一个世纪前看到的那样，上述解释可能就存在于这样
一个事实当中：人们很早就知道必须在“要么与外人婚，要么遭外 84
人杀”二者之间做出选择。对生物学意义上的家庭来说，不至于走上相互灭绝的最好的，或者说唯一的办法，就是用血缘关系加以联系。一些家庭试图独立或并列生存，各自组成一个封闭的小圈子，自行繁衍，它们不可避免地会被愚昧、恐惧和仇恨所害。与血亲的分裂主义倾向相反，禁止乱伦可以编织亲戚网络，构成社会的骨架，哪个社会没有这些网络也无法维持。



我们还不知道家庭确切地是什么，但是通过以上分析，似乎已

经模糊地看到了什么是它存在的条件，什么是指导它繁衍的法则。为了保证生物学意义上的家庭之间在社会方面的依存关系，所谓的原始民族实行了一些或简单或复杂，但都很聪明的规则，这是用我们的思维习惯有时难以理解的，因为现在这些习惯适应的是密度和流量都大得无法与前者相比的社会。

为了保证生物学意义上的家庭不会自我封闭，也不会组成同样多的封闭单位，只需禁止近亲结婚。巨大的社会为每个个体都提供了小家庭之外的更多接触机会，这足以保证组成现代社会的几十万、几百万家庭不至于僵化。自由选择配偶（除去在小家庭之内）保持了家庭之间交往的开放，一种不间断的混合发生了，而这种往来运动的结果，形成了在色彩和组成方面都足够同质的社会组织。

在那些原始社会里，起主导作用的是一些差异很大的条件。人口数量可以从几十人到几千人，尽管这与我们还是无法相比。另
85 外，社会流动性小，妨碍了每个人在村外或狩猎区外遇到很多人。不少的社会试图通过节日和部落的活动增加接触机会，但这些接触一般仅限于部落的范围之内，大部分没有文字的人群把这看成放大了的家族，他们的社会联系也仅限于此，有时候他们甚至不承认相邻部落也是人。当然，在南美洲和美拉尼西亚，有一些社会允许与陌生的，甚至敌对的部落结亲。新几内亚的土著人说，“只从交战的敌人一方找妻子”。但即使这种交际网络由一个部落扩大到几个部落，它还是被局限在一个传统的模式当中，很少跨过严格规定的界限。

在这样的制度下，人们还可以看到生物学意义上的家庭按类似于我们的程序，即只是禁止近亲结婚，而不是从正面制定规则，组成了一个同质的社会。但是，在一些过小的社会里，只有在通过放宽对婚姻的限制来弥补群体过小和流动性差的情况下，这种方法才

可能有效。对一个男人来说，这个限制是他的母亲、姐妹、女儿以及不管多远的所有女亲属。一些文化水平低，社会和政治组织不发达的小群体（如南北美洲半沙漠地区的某些居民），提供了此种解决方法的范例。

大部分所谓原始人群采取的是另一种方法。他们不是投身于概率游戏——通过限制婚姻次数过多来自动实现生物学意义上的家庭之间的交往，而是为个人和家庭制定一些有制约作用的正面规则，以便在他们之间建立起给定类型的婚姻。

在这种情况下，整个亲属关系就变成了一种复杂游戏的棋盘。一种相关的术语把群体成员分成多种属类，根据父母的属类直接或 86
间接地决定他们子女的属类，根据群体成员各自的属类决定他们是否可以结婚。一些表面看似愚昧和野蛮的民族这样发明了自己的密码，没有最好的逻辑学家和数学家的帮助，我们很难加以解读。我们不想去具体计算，这有时需要长时间地求助于计算机。这里只是介绍几个简单情况，首先是交叉性表亲之间的婚姻。

这个体系把旁系亲属分为两类，亲缘关系来自同一性别嫡亲——两兄弟或两姊妹——的“平行”性嫡表亲和来自不同性别嫡亲的“交叉”性表亲。我称叔父和姨母为平行性亲属，舅父和姑母为交叉性亲属。分别来自两兄弟或两姊妹的嫡表亲是平行关系，分别来自兄妹或姐弟的是交叉关系。到了下一代，对男方来说姐妹的孩子，对女方来说兄弟的孩子，为交叉性侄甥；对男方来说兄弟的孩子，对女方来说姐妹的孩子，为平行性侄甥。

几乎所有实施这种区分的社会，都把同辈的平行性亲属视为最近：父亲的兄弟是“父”，母亲的姐妹是“母”，把平行性嫡表亲叫做“兄弟”或“姐妹”，和自己的孩子一样称呼平行性侄甥。平行性嫡表亲之间通婚是乱伦，所以被禁止。但交叉性亲属之间的称呼

不同，人们必须在他们当中，或首先在非亲属当中，选择配偶。另外，作为交叉性表姐妹的妻子和作为交叉性表兄弟的丈夫只有一个共同的称呼。

有些社会把区分推得更远。有的禁止交叉性表亲通婚，只要求或允许他们的子女结婚——后者虽然还属交叉性表亲，但已经是第
87 二代。有的进一步细化交叉性表亲的概念，把他们再分成两类，一类允许或要求结成合法夫妻，一类禁止通婚。尽管舅父的女儿和姑母的女儿都被称作交叉性表姐妹，我们还是可以发现有时在一些相邻的部落，禁止或要求和以上的某一种人通婚。印度的一些部落认为，按相邻部落的规定结婚是一种犯罪，应该处死。

这些区分很难用生物学或心理学的原因加以解释，它们和另外一些还可以再添加上去的区分一样，似乎没有意义。但是，通过以上分析，如果能够想到对婚姻的限制主要是为了在生物学意义上的家庭之间建立互相依存的关系，这些区分就清楚了。如果使用更强烈的说法，那就是这些规则表明，社会拒绝承认家庭是一种排他的存在。因为，所有这些术语加以区分、禁止、规定或优先的复杂系统不是别的什么，只是一些方法，用以把家庭分成敌对营垒或结盟营垒，在它们之间可以也应该进行婚姻这一大型游戏。

下面来简单看一下这个游戏的规则。每一个社会首先都向往着繁衍下去，因此必须有一种根据父母地位确定子女在社会结构中地位的规则。在这方面，单系血统的规则最简单，它使儿童成为与他们的父亲及男性先辈（父系血统），或与它们的母亲及女性先辈（母系血统）相同的一个社会单位（家庭、家族或氏族）的成员。还可以同时考虑两种领属关系，或者把二者结合，定义出第三种关系，把孩子置于其中。比如，父亲属 A 单位，母亲属 B 单位，孩子将属于 C 单位；在相反的情况下，孩子将属于 D 单位。CD 两个单

位的人可以通婚，根据他们各自的领属关系，他们的子女或者属于 88
A，或者属于B。如果有兴趣的话，可以想象一下此类规则，而且不可能找不到至少一个实施它们的社会。

在确定了血统规则之后，又出现了另一个问题：我们研究的社会包含多少异族通婚的家庭构成？从定义上讲，异族通婚的群体禁止内部结婚，至少还必须有另外一个群体存在，前者通过与后者接触找到配偶。我们社会中的每个小家庭都是一个异族通婚的群体，它们数量如此之多，以至于人们可以听凭运气，使其中每个成员都能找到自己结婚的地方。在所谓的原始社会中，异族通婚的群体很少，一是由于社会本身的规模很小，二是因为被承认的亲属关系比我们今天的要宽得多。

先来看一看单系血统的只有A和B两个异族通婚群体的社会，它只有一种可能的选择：A中的男人娶B中的女人，或A中的妇女嫁给B中的男人。于是，就可以想象有这样两个男人，一个是A，一个是B，他们互娶对方的姐妹为妻。如果读者愿意用纸笔画出这种安排形成的理论家谱，就可以发现，不管是父系血统还是母系血统，都会在这两个异族通婚的群体中的一个里面集中平行性表亲，在另一个里面集中交叉性表亲。因此，只有交叉性表亲（如果是两个或四个群体通婚）或他们的子女（对八个群体通婚而言，如果是六个群体，那将是中间状态），能够满足夫妻必须属于不同群体这一初步条件。

到此为止，我们只限于二、四、六、八这些偶数的异族通婚群体，而且是两两相对。如果社会中的群体是奇数，情况会怎么样呢？可以这样说，根据上述规则，就将有一个群体被搁置在“局外”，没有可以进行交换的伙伴。因此，必须引进另外的，可以在 89
不管是奇数还是偶数群体联姻的情况下都能运行的规则。

这些规则可以有两种形式：或者交换同时进行，变成间接的；或者还是直接的，但在时间中延长。在第一种情况下，群体 A 把姐妹或女儿嫁给群体 B，B 给 C，C 给 D，直到 n，最后由 n 回到 A。当循环完成时，每个群体都嫁出去一个妇女，得到一个妇女，尽管去向和来源是两个不同的群体。一个很容易画出的图可以表明，根据这一公式，平行性表亲和前面一样，出现在兄弟和姐妹的群体中，根据异族通婚的规则他们不能结婚。但基本的事实是，交叉性表亲因来自父亲一方或母亲一方而分成两类。这样，母亲一方的表姐妹，即舅父的女儿，总是在嫁出女儿的那个群体中：如果我是 B，她就是 A；如果我是 C，她就是 B……与此相反，父亲一方的表姐妹，即姑母的女儿，总是在从我这方面接受媳妇的另一个群体中，但我不能从那个群体中得到媳妇：如果我是 A，她就是 B；如果我是 B，她就是 C……总之，在这样一个系统中，与娶第二类的一个交叉性表姐妹的规则相反，娶第一类的一个交叉性表亲实属正常。

另一个公式使交换保持直接的特点。但在前后两代人之间进行。群体 A 从 B 中娶一个媳妇，到了下一代，把一个上一代婚姻产生的女儿还给 B。如果把这些群体按通常的“ABCD……n”来排列，系统就这样运行：在某一代，群体 C（比如）把一个女儿嫁给 D，从 B 中得到一个媳妇；到了下一代，C 还一个给 B，又从 D 的偿还中得到一个。这里还是如此，如果读者有一点耐心就可以发现，交叉性表亲分为两类，但与前述情况相反，姑母的女儿是允许或规定的配偶，而舅父的女儿则属禁止之列。

90

除以上这些比较明显的情况以外，世界上还有一些亲属关系和

婚姻制度，继续引起人们的兴趣，比如新赫布里底群岛的安布里姆（Ambrym），澳洲西北部的默金人（Murngin）或米维特人（Miwuyt），以及以美洲和非洲为主的体系组成的广泛集合，后者因首先在克劳和奥马哈人当中发现而被称为克劳—奥马哈（Crow-Omaha）体系。但是，为了破译这些密码以及其他密码，必须像我们上面做的那样，认识到对亲属关系术语以及对允许、规定或禁止程度的分析，揭示了一种非常特殊的游戏的奥秘。对一个具有生物学意义的或被视为如此的家庭的成员来说，它就在于与其他家庭交换妇女，分解已经建立的家庭以组成另外的家庭，后者在时机到来时也会因同样的原因而分解。

为了便于论述，我们在开始时已经谈到，这种无休止的破坏和重建工作，并不要求后代必须是单侧亲，只需要认为有权出让妇女的群体，根据某种原则，可以是单系继嗣系统，或者更广泛地说有血缘关系，也可以是其他关系，自认为有权得到一个替代前者的妇女，而不管这个妇女是来自他曾经出让女儿或姐妹的群体还是第三个群体。或者从更普遍的意义上讲，使每个人在规定的限制之外原则上都可以得到一个配偶成为社会准则，在所有生物学意义上的家庭之间建立交换关系并使之永存，从而从整个社会来讲，使这些交换关系大体趋于平衡。

请女读者在看到自己成为男性伙伴之间的交换对象之后不必担心，如果把常规颠倒过来，把男人作为女性伙伴之间的交换对象，规则也是如此。少数非常发达的母系社会，在某种程度上就是用这 91
种方式办事。而两性可以互相将就于对一种复杂一点的游戏的描述，即各自都由一些男人和女人组成的群体相互交换亲属关系。

但是，不管人们用什么方法表达，结论都是一样的：小家庭不是社会的基础成分，也不是社会的产品。可能这样说更准确：只有

在与家庭对立同时又尊重家庭约束的情况下社会才能存在。如果妇女不为社会生儿育女，如果她们在怀孕和哺育后代时没有男人保护，如果没有一代一代地再生社会结构模式的具体规则，任何社会也不能在时间中维持下去。

不过，对于家庭来说，社会首要关注的并不是提高它的地位并使它得以永续。恰恰相反，一切都表明，社会并不信任家庭，而且反对它有权作为一个孤立的实体存在。社会只允许小家庭在一段时间内延续，其长短视情况而定，必须的条件是它的成分，即组成家庭的个人不停地移动、借出、借入、让与、归还，使别的家庭能够用已经解体的家庭的成分得以组建，然后自己再解体。小家庭与整个社会的关系不像每家建房用的砖那样静止不动，它是动态的，把一些暂时互相平衡的压力和矛盾集中在自己身上。形成上述平衡的位置和平衡是否延长的可能性，随时间和地点的不同而不停地变化。但是，在任何情况下，还是圣经里"你将离开你的父亲和母亲"的说法为社会状况提供了金科玉律（如果愿意，也可以说是铁律）。

如果社会属于文化范畴，那么在社会生活中，家庭则是应该与
92 之妥协的那些自然要求的流溢。否则，任何社会，包括人类自身，都将无法存在。巴孔（Bacon）说，只有在顺从自然规则的时候，人才能战胜自然。因此，社会应该承认家庭，而且就像地理学家为利用自然资源而说明的那样，如果对自然的最大尊重表现在一个根据技术和经济发展排列的文化等级的两头，那不足为奇。最低级的文化没有条件付出超越自然范畴所必需的代价，其他文化从过去的失误中受到教益（至少人们希望这样），知道最好的政策仍然是重视自然及其法则的政策。于是，就可以解释，相对稳定的一夫一妻的小家庭，与那些为了方便起见可以称为中间层次的社会相比，在

被视为原始的和现代的社会里占据着更为重要的位置。

但是，平衡点的移动并不影响整个画面。当人缓慢并艰难地旅行的时候，应该经常地长时间歇息。如果能走得更多更快，不管是出于什么原因，也应该停下来喘口气。同样可以确定的是，道路越多，相互交叉的机会就越多。社会强迫它的个体成员及其出生的群体不停地相互补空。从这个角度考虑，家庭生活仅仅是满足了减缓走向交叉路口的速度并在那里稍事休息的需要。但命令是继续前进，这和造成暂时中断的一个个休息点组成了整个旅途一样，家庭组成了社会。我们可以说，社会中的家庭就和旅途中的休息一样，既是前者的条件，也是对前者的否定。

第四章　澳大利亚的一个“亲属关系微粒”

93 我们英语国家的同事中最近流行一种风气，即放弃本学科全部已有知识，羞辱它的奠基者和继承人，认为应该完全彻底地“重新考虑”人种学，因为它的过去没有留下任何东西。我们看到，这种不满相继针对弗雷泽（Frazer）、马林诺夫斯基（Malinowski）、拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）和其他一些人发生。由于拉德克利夫-布朗在澳大利亚研究中的地位，该国年轻的人种学家们主要指责的是他。有时候让我们感到惊讶的是，他的分析和结论被往往是一流的调查员尖锐地全部否定。他们由于目前条件所限，只了解一部分土著群体，而后者的传统文化已经深刻地恶化：被划进已经影响了他们几十年的教区，或在城市边缘过着不稳定的生活，

在一些空地或铁路编组站的轨道间露宿……对于这样的保留，拉德克利夫-布朗的批评者不无讥讽地指出，他只不过是遇到了与今天同样的已经被文化侵入的土著人。可能是这样，但即使是缺乏在澳大利亚的实际经历，我们也有权猜测，1910 年的文化入侵状况与 40 年后会有很大不同。因为在这 40 年中，即使我们没有直接接触（这种情况极少），也会越来越明显地感觉到西方文明的影响使生态、人口和社会本身都发生了变化。

我想举一个例子说明，半个世纪前的一些研究远没有因为近期 94
的研究而失去价值，它们可以补充后者，相互丰富。

几年前年轻的天才人种学家麦克奈特（David McKnight）发表了一篇引起争论的文章，肯定了麦克康奈尔（McConnel）女士关于维克曼康人（Wikmunkan）婚姻制度研究的一个基本点。因为在这之前曾经广泛地引用这一研究，所以我对此也很感兴趣。麦克奈特认为（1971，p. 163），除去和交叉性表姐妹结婚以外，维克曼康人还允许和广义的[①]姐妹的女儿结婚。暂且不管对我的误解[②]，先来看一看对麦克康奈尔论述的不正确认识。这些错误至少有部分原因来自以下事实：在一个一代代交替的系统中（维克曼康人的亲属关系目录有一些这方面的迹象），一些术语的方程不时重复。因此，麦克康奈尔认定一个男子娶交叉性表姐妹或她女儿的女儿为妻——当

---

① 法文 classificatoire，人类学上指家庭范围以外的，往往因居住地接近而形成并参照家庭成员年龄称呼的联系，下同。——译者注

② 我从来没有说过，亲属关系的结构存在于不管是父系血统还是母系血统的所有社会之中。事实上，我所写的恰恰相反：“舅父的权威并非存在于所有的母系或父系系统，有时可以在两者都不是的系统中发现它”（列维-斯特劳斯，1958，50 页）。而麦克奈特认为代表整个父系社会和母系社会两个方面的“两个集团”，则毫不含糊地确指两种特殊的社会，即切尔卡西亚人（Tcherkesses）和特罗布里恩人（Trobriand）的社会。关于此类混淆，见《结构人类学》（2），1973，103～138 页。

然这不是亲孙女——并不违反逻辑。我在麦克康奈尔之后也指出了这一点（1967，p. 243）："当自我娶了自我孙子的表姐妹之后……"注意，这里说的是一个平行性嫡表姐妹，而不是一个亲姐妹。

两种婚姻模式不是不可以共存，因为随着把一代代人加以交叉的系统的发展，与自我亲缘关系远近不同的一些人可以归于同一类亲属。在一个"螺旋状"的婚姻系统中，男子与下一辈结婚，妇女
95 与上一辈结婚，什么也不能阻碍血缘关系和亲属类型定期调整。

麦克康奈尔认为（1940，p. 436）："自我娶年长一支中年幼一代的女人为妻，为此，自我儿子的儿子不能与后者通婚，只能在同代人中年幼的一支里娶妻。"这种说法并不矛盾，但麦克奈特却加以反驳，理由是可以从自我的孙子或者其祖父的角度描绘婚姻结构图，说明一方面可以做的事同样允许另一方面做。人们肯定不会反对，自我儿子的儿子有权娶一个长系的年幼一代的女人为妻。但麦克康奈尔看到的是另外一件事：这些女人对自我来说是广义的女儿的女儿，对自我儿子的儿子来说是广义的父亲的姐妹的女儿，由此，这两个男人都可以娶之为妻。因此，就像麦克奈特正确指出的那样（1971，p. 163），他们可以竞争，除非这个系统把这些女人列入不同属类，确定来自年长一支的女人不能与自我的孙子结婚，来自年幼一支的女人不能与自我结婚。在《亲属关系的基本结构》中（1967，p. 243），我就已经这样理解麦克康奈尔的观点了。但是，应当明确，如果自我准备娶年长一支的女人为妻，后者必须来自年轻的一代；如果自我准备娶年幼一支的女人为妻，后者应该是同代人。无疑，这对作为既是父亲的父亲也是儿子的儿子的自我来说是重要的。但是，由于祖父结婚早于孙子，先做出的选择不会对后面的选择没有影响。

但是，在麦克康奈尔和另一位一流的观察家汤姆逊（Thom-

son）的材料之间出现了不一致，至少使他们并非相互佐证。我拒绝这样做，我们应该承认维克曼康人的体系提出的谜至今还没有被解开。但是，有一点我认为是清楚的：这里不能涉及一个有两个谱系的系统。麦克康奈尔的解释至少要求有三个谱系，汤姆逊的分析也排除了这个假设。他认为，恰当的婚姻是与广义的父亲的姐妹的女儿结成的，后者同时也是第二代平行性表姐妹。这个条件要求女方的父亲和母亲不属同一个家族，男方母亲的家族和父亲的家族也没有血缘关系（Thomson，1955，p. 40）。 96

当然，人们可以争论麦克康奈尔的图示，但同时也不能不知道斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）曾经用几乎相同的词汇，但又不掩饰其明显区别地描述过阿拉巴纳人（Arabana）的系统，即允许父亲的亲姐妹与母亲的亲兄弟之间通婚。但麦克奈特认为，麦克康奈尔应该把此类婚姻纳入到她的图示当中。阿拉巴纳人实施的是一种半异族通婚制，原则上允许一个男人娶一个同一代的，或与之相接的上一代或下一代的女人为妻。但实际上，自我只能从父亲姐姐的女儿中娶妻，使“在以左为长以右为幼的谱系树中，任何一个妇女的努巴（*nupa*，可能的丈夫）都将在右边，任何一个男子都可以娶之为妻的女人都在左边”（Spencer and Gillen，1938，p. 65）。

无疑，当埃尔金（Elkin）在 30 年后考察阿拉巴纳人时，一点也没有发现这种情况。奇怪的是，对于在空间当中十分遥远的两个社会，斯宾塞和吉伦与麦克康奈尔双方犯了相同的错误。我们可以想象，像埃尔金所说，在阿拉巴纳人“地位衰败”之前，两个群体的亲属体系和婚姻制度可能还有某些相似之处，导致不同的观察者用相同的词语加以描述（尽管麦克康奈尔的“螺旋体”在阿拉巴纳人那里沿相反方向旋转）。某些我们不知道的东西越是在 1930 年时还施展着影响，这种情况就越是貌似真实。那时三个血统谱系泾渭

分明，一个不对称的婚姻制度仍然实行——母亲的父亲可以娶父亲
97 的父亲的姐妹为妻，但父亲的父亲则只能从一个第三类的亲属中择偶（Elkin，1938a，pp. 438-450）。

为了解释此类的不规则现象，埃尔金假设这是一种过渡性制度。30 年前，为了了解汤姆逊和麦克康奈尔之间的不一致，我也曾对维克曼康人的制度提出过同样的假设，把它解释成为一种混杂的，在逻辑上位于有限交换和普遍交换之间的制度。既然今天又回到这个问题，我想用它来说明一点，它不太重要，但有人认为有必要加以强调，可以从中发现矛盾或不一致。尽管可以称有限交换为“直接”交换，称普遍交换为“间接”交换，但我在涉及维克曼康人时颠倒了这一习惯，而且知道它的后果。实际上，麦克康奈尔认为，在维克曼康人那里，一个男子可以娶一个单系的交叉性表姐妹为妻（这属于普遍交换），但作为交换，他必须把一个平行世系中的女人嫁给妻兄弟（这次是有限交换）。因此，在这种情况下，普遍交换就成了两种交换当中最直接的，即直接娶单系表姐妹为妻。相反，有限交换不会在两个世系中直接进行，必须有第三个世系介入。

为了统计一个亲属系统承认的后代世系的数量，一般使用祖父母一代参照使用的术语。它出自以下假设的原则：对每个系统而言，基本后代世系的数量随祖父辈中用于区分它们的术语的多少而变化。也许这个原则在其他地方有意义，但它肯定在澳洲无法应用。下面举几个实例。安迪加利人（Andigari）和科克塔人（Kokota）娶第二代表姐妹为妻，因为必须区分四种世系，可是在祖父一代只有两个相关的词汇。冈文古人（Gunwinggu）有三个词汇，而
98 他们的婚姻制度实际上要求承认四种世系。在阿拉巴纳人的词汇中，“有三种世系，但事实上却有四种婚姻和后代世系”（Elkin，

1938a，p. 447)。安加林因人（Ungarinyin）承认四种世系，而在祖父一代却有五种说法。即使那些具有阿兰达（Aranda）式亲属系统和婚姻制度，并因此在祖父一代用四种术语区分四种世系的群体，实际上也可以承认第五种世系（关于这一点，见 Meggitt，1962，pp. 195-196，202）。



但是，正像我已经讲到的那样，在关于维克曼康人的材料当中存在着许多的不确定性，只要最近的调查结果没有完全公布，继续讨论下去没有多少益处。因此，我只能提出既有理论意义又有方法论意义的一点："亲属关系结构"的概念是否适用于这些人？

在所有的误解被排除之后［我从来没有说过“亲属关系结构的法则”可以普遍适用，和我关于这个题目的第一篇文章一样，我谨慎地指出这一现象“表现出一种常见的分配”，这一原因足以使人对此产生兴趣，见注 1，94 页（即中文版 69 页注释②)］，还存在一个问题应该予以重视。麦克奈特令人信服地指出，维克曼康人的态度系统表现出结构性的面貌：“我与我母亲的哥哥谈话和其他交流很自由，但和她弟弟没有。我母亲和她哥哥不直接交流，一般通过我或我的兄弟姐妹进行。可是，我和我母亲的弟弟如果说被禁止有任何关系，她和她弟弟之间的交流却很自由。”(1971，p. 169)

至此，一切顺利。但是在考虑自我对他父辈的态度时，就遇到了第一个困难。麦克奈特认为，父子关系是正面的，“我用加号简单表示这种关系”（1971，p. 174)。这与他自己下面的说法很不一致：“这种关系没有和母亲的弟弟关系当中的那种尊重和距离，也 99
没有母亲的哥哥和正在长大的妹妹的儿子之间的那种典型的自由、亲切和宽容……孩子们学习应该尊重父亲。”（1971，p. 167）他又

说："和应该尊重父亲一样，也应该尊重父亲的姐妹……犹如饮食及污染方面的禁忌把父子分开，类似的禁忌也把一个女人和她兄弟的儿子分开。"（1971，p. 168）由此可以得出，父子关系不像外甥与母亲的弟弟之间的关系那么消极，也不像外甥与母亲的哥哥之间的关系那么积极，因而我们无权把二者相提并论。麦克奈特所指出的这些迹象，促使人们认定父子关系是双重的，可以用"±"这个双重符号加以表示。

从上面后一段引文也可以得出，父亲的姐妹与兄弟的儿子之间的关系，很像父子关系。可是，麦克奈特称前者是双重的。因此，应该用"+"和"−"这两个符号表示上述两种关系。另外，麦克奈特的文章间接地提供了证据，说明这是同样一种关系："维克曼康人自己也承认，父亲的亲姐妹几乎就是真正的父亲。只是由于出生时的偶然性，她们没有成为男人，就像一个信息提供者说的那样，'如果我父亲的姐妹是男人，我也会叫他父亲'。从一个意义上讲，他说得很对，因为人们把父亲的姐姐和哥哥都叫做 *pinya*。汤姆逊指出（1936，p. 384），*pinya* 几乎可以成为父亲一词即 *pipa* 在术语中的一个变形。"（McKnight，1973，pp. 208-209）

另一个问题是，如何给夫妻之间的关系定性。麦克奈特认为是正面的。同时他在 1971 年的文章里也承认，当时没有足够的材料支撑最终的结论，因为"很难评价这种隐秘的关系"（1971，p. 169）。
100 他 1973 年的文章也没有消除这一顾虑。但即便是缺乏精确的数据，我们还是可以提出一些看法。如果像我坚持认为的那样，夫/妻关系和兄弟/姐妹关系二者之间存在着一种结构性联系，如果兄弟/姐妹关系在维克曼康人当中根据年龄不同分成两种情况（姐弟之间为正面，反之为负面），这种关系也会在夫妻关系当中产生反响。对母亲的姐妹的态度越是发生分化，上述情况就越是可能：相关的术

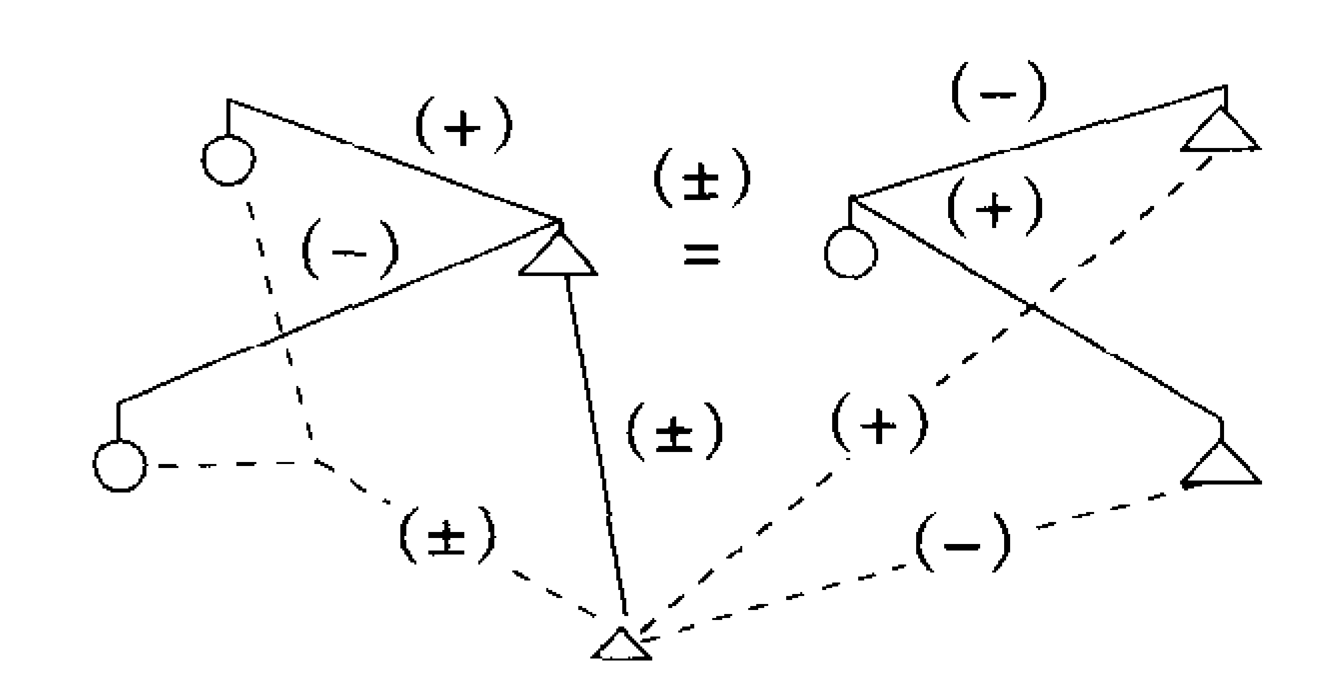
语是把母亲的姐姐看作她的哥哥，把母亲的妹妹看作母亲。另外，丈夫也对妻子及其姐妹加以同样区分，把妻姐（而不是妻妹）看作为他提供妻子的人（McKnight，1973，pp. 197-198）。

因此，在夫妻关系当中，问题是要知道一个人因相对年龄的关系而对两个人产生的截然不同的态度，如何能够集中在一个人身上。我想提出一个假设：这两种态度不是不间断地把人分成两类，而是集中在一个人身上，但是在不同的时间。实际上，在妻子只是作为配偶和作为孩子母亲的时候，维克曼康男人对她们的态度是不一样的。

在第一个阶段，尽管有某些限制，夫妻之间的关系似乎还是正常的（McKnight，1971，pp. 169-170；1973，p. 197）。在妻子生了孩子及之后一段时间，情况就大不相同了，至少在过去是这样。汤姆逊描述了（并附有照片）向父亲展示孩子时的动人场面。他写到，分娩之后，“妇女独处两周到一个月，在此期间，孩子的父亲和其他任何男人都不能见孩子和他的母亲”。只有这个妇女的女性亲属可以接近她，照顾她。把孩子公开展示给他父亲，标志着产妇隐居的结束，成为一种非常庄严的仪式（Thomson，1936，pp. 381-383）。

根据所有这些情况，似乎可以认定夫妻关系也是双重的。在上
述双重情况下，同属一代的两个人之间的差异被压缩，成为一种共 101
时的双重性并以对不同的两类人（年长和年幼的嫡亲）截然不同态度的方式表现出来，让位于历时双重性，其中过去的那些不同的态度只是交替地针对一个人——妻子。

维克曼康人正式表现出来的态度系统非常复杂，非常细腻，以至于要想全面展现出来，可能必须罗列出上至祖父一代，下至孙子一代。由于这种保留，也由于缺乏足够的材料，我们将局限于一个小一点的范围，但它可以勾画出维克曼康人亲属关系结构的轮廓。



上图表现出一些特有的性质。首先，它使用了三类联系，即+、−、±，而不是过去对我来说已经足够的两类。但是，存在类似的情况。在一项最近的研究中，我指出曼都戈摩尔人（Mundugomor）的亲属关系结构也是三价的（L.-S.，1973，pp. 114-115）。第二个现象更令人困惑，维克曼康人的图示看起来矛盾，既不对称，又平衡。说平衡，是因为它包含了相同数量的+号和−号，它们可以相互抵消。但是，从父亲一边和母亲一边的联系途径不一样这个意义上说，它又是不对称的。

102 这个不规则要求进行四点说明。第一，结构图的不对称反映了术语的不对称，“在他们的行为当中，在我所知道的术语当中，维克曼康人不区分父亲的姐姐和妹妹……父亲的所有姐妹，不管是亲生的还是同辈的，比他年长还是比他年幼，都叫做 *pinya*。因此，在父亲那些属于或不属于姻亲的姐妹中没有明确区分，就和母亲的兄弟之间发生的情况一样……这种待遇的不同在父亲的姐妹当中形成了一定的双重性”（McKnight，1973，pp. 195-196）。第二，姻亲之间的态度也同样不对称。麦克奈特多次指出，在维克曼康人当中，嫁女一方的地位高于娶女一方，因此对妻子的兄弟来说，姐妹的丈夫处于从属地位。第三，汤姆逊曾写过一篇长文（1935），论述包括维克曼康人在内的该地区所有部落中的亲属关系术语和态度系统的相互影响。有时是术语变化，有时是态度系统变化，而在它们之间出现矛盾的情况下，有时则是两者都发生变化。第四，就像

我们已经介绍过的那样，维克曼康人的亲属关系结构似乎确认了一种假设，即婚姻系统可能在有限交换和普遍交换之间形成一种妥协。在它平衡的一面，图示表现了第一种形式的交换；在它不平衡的一面（接近姐妹的丈夫与妻子的兄弟之间不对称的态度），表现了第二种形式的交换。



麦克奈特对瓦尔比利人（Walbiri）的说明也值得注意。就像他所认为的那样，我也可能支持亲属关系的结构存在于所有母系或父系的社会当中的观点，人们不会因为瓦尔比利人不属其中任何一种——是一种被观察家们认作双血统的模式——而反对我。但是，我已经放弃了这种错误的解释，同意把瓦尔比利人纳入那些值得研究的社会之列，哪怕只是为了指出在他们那里，母亲的亲兄弟从来不承担嫁女的角色，因而在亲属关系结构中没有地位。只有广义的 103
母亲的母亲的兄弟（由于往往和她们女儿的女儿结婚）和同样也是广义的母亲的兄弟，才可能具有嫁女的地位。根据构建它所需的关系数量的不同，亲属关系结构可“轻”可“重”。在第一次引入这个概念的时候，只需介绍那些“轻”亲属关系结构，母亲的亲兄弟在其中实际占据着嫁女者的位置。但我也为更复杂的形式留有空间（L.-S.，1958，p. 59），其中嫁女者的位置可能由别的亲属占据，有时是更远的亲戚，比如妻子的父亲，或者像瓦尔比利人那样，广义的祖父辈的一个人或广义的母亲的一个兄弟（不同于母亲的真正兄弟）。当麦克奈特抱怨麦克康奈尔没有区别直接亲属和广义亲属的时候，他可能是对的。但是，在维克曼康人以外的其他地方，这种区分还是必须的！

在研究瓦尔比利人对待这些更远的位置的方式时，我们发现，

自我与占据这些位置的人之间的关系肯定不是正面的。以他的久拉尔加（*djuraldja*）的身份，“母亲的父亲同时也是妻子母亲的母亲的兄弟，受到谨慎的对待，因为他与妻子的父亲以及妻子的母亲的兄弟分享控制妇女的权利……母亲的母亲的兄弟……对孩子或青少年的管理比父亲或兄弟更多。”（Meggitt，1962，pp. 146，82）非洲勒利（Lele）部落里母亲的母亲的兄弟也占据着嫁女者的位置。对此，我曾指出，亲属关系的微粒如何能包含比简单形式所要求的更多的位置（L. -S. ，1973，pp. 116-127）。

可是，我从来没有说过，在任何社会里，总可以找到能够形成系统的基本态度。“下面的认识是错误的：在各类社会中，亲属关系系统是调节个人之间关系的主要中介；甚至在这一角色已经属于
104 它的社会里，亲属关系系统也不总是在同一水平上发挥这一职能。”（L. -S. ，1958，p. 46）另外，我还指出有这样一种情况，态度系统模糊不清，或者因为亲属关系结构被淹没在已经分化了的环境之中，或者因为态度系统发生急剧变化，甚至出现了致命的危机（同上书，p. 59）。

不过，在研究澳洲社会的主流形式时，“只要这些社会还没有忘记古老的规则”（Elkin，1938a，p. 115），人们就不能不在埃尔金之后，也对约束行为的那些既微妙又复杂的否定规则感到震惊。“一个群体在距别的群体几米远的地方安顿下来，但是背对后者，不说一句话；两个家庭的成员坐在一起，自由交谈，但看着相反的方向；而另一个家庭则与这两个家庭当中的一个面对面。”（Elkin，pp. 115-116）一些“决定亲属间关系疏远或亲密的规则”（同上）来自“普遍原则”，除“零星的”“个别变量”之外（Elkin，p. 122），这些原则适用于整个澳洲。出于我已经提到的原因，即使是对亲属关系结构的研究遇到障碍，它还是为深入分析行为准则做了准备，

提供了方便。这一研究在这些准则之间建立了相关联系，表明它们只有纳入一个更为广泛的整体才能有意义，这个整体包括态度、亲属关系术语、婚姻制度，以及把所有这些成分联系起来的辩证关系。

参考书目

ELKIN A. P.：

1938a “Kinship in South Australian”, *Oceania* 8, 419-452.

1938b *The Australian Aborigines*, Sydney-London-Melbourne, Angus and Robertson.

LÉVI-STRAUSS C.： 105

1963 *Structural Anthropology*, New York-London, Basic Books Inc. (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958).

1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press (*Les Structures élémentaires de la parenté*, 2e edition, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1967).

1976 *Structural Anthropology*, Volume Ⅱ, New York, Basic Books, Inc. (*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973).

McCONNEL U. H.：

1949 “Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula”, *Oceania*, 10, 434-455.

McKNIGHT D.：

1971 “Some Problems Concerning the Wik-mungkan”, in: *Rethinking Kinship and Marriage*, London-New York etc., Tavistock Publications, 145-180.

1973 “Sexual Symbolism of Food among the Wik-mungkan”, *Man*, vol. 8, n° 2, June, 194-209.

MEGGITT M. J.：

1962 *Desert People. A Study of Walbiri Aborigines of Central Australia*, *University of Chicago Press.*

SPENCER B. and F. J. GILLEN:

1938 *The Native Tribes of Central Australia* (Ist ed. 1899), London, Macmillan & Co.

THOMSON D. F.:

1935 "The Joking Relationship and Organization Obscenity in North Queensland", *American Anthropologist*, 37, 460-490.

1936 "Fatherhood in the Wik Monkan Tribe", *American Anthropologist*, 38, 374-393.

1955 "Two Devices for the Avoidance of First-Cousin Marriage amongthe Australian Aborigines", *Man*, vol. 55, n° 44. March, 39-40.

第五章　不同时空的对照

写于 11 世纪的《源氏物语》（*Genji monogatari*），因其诗歌气息而充满活力，表现出人与物令人心碎的伤感，它所使用的细微深刻的心理分析具有西方七八个世纪以后才能达到的水平，堪称世界文坛最纯粹的杰作之一。不仅如此，在这个缓慢、细致的对日本平安时代生活的琐碎叙述当中，可以发现大量对人种学家十分宝贵的，尤其是社会转变方面的迹象。这一转变肯定也在别的地方发生，但是在这个无法估价的来源之外，几乎找不到其他任何材料。 107

人种学家了解许多社会，它们鼓励或规定表亲之间的婚姻。古代中国就是如此，并且对中世纪日本的法律和习俗产生了深刻影响。人种学家还知道，

有的社会谴责近亲通婚，只允许远亲，甚至没有发现亲属关系的人之间联姻。但是，如果说确实在这些社会的历史中的某些时候，形势迫使人们放弃一种形式的婚姻而采取另一种形式，我们却几乎完全不知道人们经历此种变化的方式、它在人们意识当中产生的反响以及促进人们推进或适应这一变化的原因。

不过，《源氏物语》把人们引进这样一个社会：它不仅知道，
108 而且还经常发生表亲联姻，但它在其历史上的一个时期对这个习俗提出了问题并表示怀疑。伴随着这一演变的主观态度方面的证据太少，有必要加以突出。比如，形成了一种规律，每当这个问题出现时，作者就尽力把它们记录下来。下面我根据最新的英文翻译，引用该书西文版本的唯一全文，同时等待希菲特（M. R. Sieffert）出版塞登斯泰克（E. G. Seidensticker）的译本（1978）。

在分析了他女儿和他同母异父的兄弟的儿子（因而是交叉性表兄妹）结婚的利弊之后，小说的主人公之一头中将（Tô no Chûjô）陷入沉思："当然，表亲之间结婚并不是不可以考虑，但是要想把事情处理得更好，人们还是觉得这样做意义不大。"（Ⅰ，p. 368）几天后，他和母亲讨论这个计划，明确地提出了自己的想法："他（未婚夫）可能是一个有学问、有天才的年轻人，比宫廷里的任何人都通晓历史。但是，即使是下层人，也认为表亲通婚是一件令人烦恼和粗俗的事。这对男方的帮助也不会比女方大多少，他最好在大一点的范围里找一个富有、尊贵的女人为妻。"（Ⅰ，p. 369）

当书中另外一个人物夕雾（Yûgiri）准备嫁女儿的时候，也是同一种情况。一个可以看做半个兄弟，实际上是他妻子兄弟的儿子；另一个是他父亲一个女儿（与另一房所生）的儿子。简言之，这里的亲属关系十分复杂，以至于它们已经无法排斥其他关系。不管怎么样，夕雾的第一个想法是（尽管他本人娶了一个母系的交叉

性表姐妹为妻），“按一般规律，人们不太看好近亲结婚”（Ⅱ，p. 741）。两个可能成为女婿的人中的一个表现得更是有所保留：“这个计划没有任何秘密，一点也不刺激。”（Ⅱ，p. 819）

这几个例子，足以说明了这些人物心目中把表亲通婚和与更远的人联姻两者对立起来的原因。前者带来安全，但产生了单调：同样的，或相近的婚姻在一代又一代人之间延续，家庭的社会结构被简单地复制。但是，如果说距离更远的婚姻需要冒一定风险，它也 109
可以提供机遇：建立过去没有的联系，因新联姻的作用使历史发生变动。但是，在反对者眼里，这种他们称之为有刺激性的经历得以表现的舞台，以表亲之间的婚姻为背景。

这种解释被一种似乎独一无二的情况从反面加以确认。《源氏物语》的作者用书中一个人物的嘴，为表亲通婚辩护。不过这个人物是当时的天皇，正在为一个十分微妙的局面寻找出路。

当这个天皇还是王储的时候，娶了一位大臣的女儿为妻。尽管很相爱，但他妻子的地位不能与他皇族的身份相匹配。后来，她有了一个独生女，可是父皇却只把她封为二公主。这个公主很富有，但得不到母亲一方的支持，地位只是“比她母亲高一点”，这是从父母两个系统继承下来的地位组合之后形成的，此类情况在波利尼西亚、斐济、塔希提和夏威夷仍然可以见到。母亲去世后，公主的前途受到很大影响，正像小说里讲的那样，“她没有可以求助的、支持她的舅舅。”（Ⅱ，p. 886）天皇曾经打算在他在位时把女儿嫁出去，但必须为有这样的地位而母系又不是贵族的姑娘找到一个可以接受的丈夫。

但是，在现任天皇的父亲执政时，曾把一个女儿，即三公主，嫁给她的异母兄弟源氏，后者也是因为母亲的身份低下，没有母系的支持，而降为庶民（第34章详细介绍了这个故事）。这次下嫁颇

受非议，人们认为让三公主独身下去实属正常。事实上，由于无法找到地位显赫的丈夫，皇族的女儿往往只得沦为祭司或修女。

110 被认为是这场因夫妻年龄差距过大而变得更不合法的婚姻产物的薰（Kaoru），实际上是一个非婚生子。天皇认为这个与公主同母异父的外甥可以成为她的丈夫，因为“哪儿能找到一个更合适的女婿……这样一个比一代一代延续下去的更好的解决办法呢?”（Ⅱ，p. 886）从技术上讲，这是对和母系血统的交叉性表姐妹结婚的最好定义。因此，在这种情况下，对安全的考虑至关重要，天皇想通过表兄妹联姻来恢复婚姻的平衡，对一方来说是高攀（女方为庶民），对另一方来说是下嫁（男方是庶民），它们相反的性质来自如下事实：两个配偶的一方已经失去了母系方面的支持，在父系方面又是幼者。总之，天皇的挂虑与路易十四的设想没有多少不同，后者准备把私生女布鲁瓦小姐嫁给他年幼一支的侄子奥尔良公爵菲利普——后来的摄政王。

于是，表亲通婚可以处理对社会秩序的扭曲，免遭可能的危险。这是一种形式缓和的族内婚（在那些不惧怕更近的亲属之间通婚的社会里），它在族内婚与族外婚交替但也共同运行的地方行使前者的职能——巩固正在发生隔裂的那些旁系（另外，这些旁系如果重新变得过于平等，也会互相对立）。族外婚与此相反，它通过精心挑选的联姻，使一个旁系区别于其他旁系，得到不同的命运。这两种趋势因时间和机遇的不同而分别占据主流。麦克卡洛夫（McCullough，1967，pp. 136，164 n. 268）没有提到具体的时间和事例，他认为和母系一方的交叉性表姐妹结婚在平安时代很流行，特别是在皇族里。很明显，在像上面提到的那样不稳定的情况下，作为安全之母的谨慎，支配着婚姻的选择。不过，更为和平的环境可以鼓励各个家庭尝试去碰运气，寻找新的亲家。

总之，对表亲之间结婚的不满可能是暂时的，当时的文学作品揭示了它的心理原因，这发生在 10 到 11 世纪的日本。除非在危急 111
时刻，一个对照历史的社会会自觉进入其中。关于社会地位，它是每个人父母双方地位平衡的结果，上面已经提到了波利尼西亚的事例。对于以上描写的古代日本社会状况和精神状态与人种学家最近还可以在斐济群岛的所见之间的绝妙对应，人们不会无动于衷。

但是，在讨论这一点以前，必须避免一种混淆。在几个世纪以来，已经有文化教养的日本平安时代的精英阶层与斐济那样的没有文字的社会之间，有一个巨大的鸿沟，与上面提到的著作同样伟大的作品的存在足以说明这一点。因此，我们将避免对远东重犯西方“原始主义者”的错误。这些人标榜在古希腊和古罗马一些难以理解的习俗中，识别出了古代制度的痕迹，而与没有文字的民族生活的比较应该可以重现这些制度。

另外一件事，是在一些不同的，互相难以比较的文化中，识别出那些循环性活动形式。后者因为有自己的基本功能，从而独立于人们所称的文明状态。对某些婚姻类型的肯定或否定态度，与这些状态毫无关系。佐纳本德指出（F. Zonabend，1980，p. 221），矛盾的是，在当代法国的农村，又出现了表亲通婚，汽车的发展不仅没有使它消亡，反而助长了它，更加方便的交通把已经多年失去音讯的旁系亲属重新纳入联系范围。人们认为，曾经受到居民混合及亲属分散打击的主张“互相链接”（同上书，p. 152）的古老婚姻政策，现在又恢复了生命力。

人类社会和生物界一样，一些基本的机制在同样运转，而不管每类组织的复杂程度如何。从分子水平观察，理化过程到处一样。 112
比较的合法性不能以巨大的和表面的相似性为基础，它应该进行比较深入的分析，以各种社会生活为基础，显现构成基本系统的那些

简单性质。这些系统可能成为建筑材料，构成更为复杂的，表现高度统合的，具有全新特点的系统。正是根据这种思想，考虑到这些保留，人们才有权把古代日本和斐济各自对表亲联姻的态度加以对照和比较。

在斐济某些地区，允许但似乎不提倡真正的交叉性表兄妹结婚。有的地方禁止这样做，因为这会“混淆血统”（M. D. Sahlins，1962）。但是，亲属关系系统属于达罗毗荼类型，把所有的人分为血缘亲属和一般亲属两大类，好像整个社会被压缩成异族通婚的两个部分，实行姐妹与交叉性表兄弟通婚。事实完全不同，斐济人不交换姐妹，社会包括很多的家系。有的试图在几代人中间保持相同的婚姻关系，但也不禁止一个家系同时或先后与数量不定的其他家系结亲（Nayacakalou，1955；Groves，1963）。

但是，与实际做法相反，一旦婚事完成，夫妻双方便在名称上成为对方的交叉性表亲，所有亲属的名称也随之改变：一方的嫡亲成为另一方的交叉性表亲，妻子的公婆和丈夫的岳父母成为各自一方的交叉性叔叔或姑姑。对丈夫而言，他妻子姐妹的孩子是他的平行性子女，他妻子兄弟的孩子是他的交叉性子女；对妻子来说，则是完全相反。

和《源氏物语》所说的古代日本实行表亲通婚同时又对此态度
113 不明朗的情况相反，斐济社会把表亲通婚当作制度，即使这个制度不符合社会实际。我们要说，位于两个模式的不稳定平衡点的社会各自朝相反方向摆动。中世纪的日本，贬低表亲通婚，即使是因安全要求保留或恢复这一做法，还是认为这是冒险精神的障碍。斐济社会更喜欢深居简出，以至于废止了表亲通婚的制度，但依然以口头或虚构的形式保留它的幽灵，聊以慰藉。被一种可能植根于各自历史之中的基本结构所困扰，斐济没有能够抹去对表亲联姻的记

忆，至少在口头上保留了下来。古代日本看到了这一制度的局限，为自己进行了典型的“中世纪式的”发现。不仅在日本，而且在整个太平洋地区，那些只想自我再生产并承受了比希望更大的变化的社会，可以在不脱离亲属关系的情况下，在婚姻这个大游戏当中找到向历史开放的手段和实现预想未来的条件。



现在，《源氏物语》所引发的另一项比较，又一次把我们引到澳大利亚—美拉尼西亚世界的一个地区。读者已经注意到（*supra*，p. 109），在一个具有同血统精神的，或者像麦克卡洛夫所说的（1967，p. 113）双边精神的社会里，简单的亲属关系术语表现了母系亲属的重要地位，这种术语自10世纪以来似乎没有什么变化。古时候，它把嫡亲和表亲分开，而且把嫡亲又分成长幼。在上一代，区分父母与叔、舅、姑、姨；在下一代，区分子女与甥侄。无须进一步区分各个家系，仅“从兄弟”（*itoko*）这个词，就把第一代的表亲和更远的其他表亲集合在一起。

和音乐当中一样，《源氏物语》也经常重复同一个主题：无论是在边缘地带，还是在皇族当中，一个人的地位，不仅取决于父系 *114*
的先辈，也受母系亲属的影响（Ⅰ，pp. 13，15）。“即便是天皇的儿子，也会因母亲的地位产生重大区别，源氏（天皇的儿子）就是一例。他在所有的皇子里最聪明，但被降为庶民。他外祖父的地位不够显赫，母亲在宫里的地位不如别的女人……就算是亲王大臣的女儿，如果母亲家没有影响，也会处于不利地位，她父亲只能做符合她地位的事。”（Ⅱ，p. 332）而且，这对男女双方一样，“哪怕是有皇家血统的姑娘，如果不仰仗舅舅的支持，也不会有前途”（Ⅱ，p. 886）。因此，如果有人劝诫一个年轻人，“给自己找一个有用的

妻子和岳父母”（Ⅱ，p. 941），那绝不为怪。

关于这一点，稍晚于这部小说的编年史《荣华物语》（*Eiga monogatari*）也忠实地反映了同样的声音：“一个男人的生涯取决于她妻子的家庭。”（W. H. & H. C. McCullough，1980，Ⅰ，p. 296）翻译者和评论者们强调一点：“《荣华物语》里面经常出现的一个主题是，王子的财产取决于他的母系亲属。”（同上书，Ⅰ，p. 35；比较 W. H. McCullough，1967，pp. 126-127）

在这个时期的日本，藤原家族曾经充分地利用这个原则，通过系统地把姐妹和女儿嫁给皇位继承人，为自己获取实权。当时的习惯是，天皇生了儿子之后就退位，皇后及其家族于是就在皇子年幼时有了纵横捭阖的空间，藤原家族便为己所用。不过，也不能肯定天皇的姻亲能迫使他提前退位（尽管他们可以从中大获其利），因为也可以在太平洋其他地区发现相同的习俗。尤其是在社会群岛，婴儿一降生，父亲原则上就成了他的仆从（但以他的名义行使权
115 力，然后成为他可怕的对手）。这和我们原来的看法一致，即儿子集中了父母双方的神力，因而高于父母。

如果看得远一些就会发现（但不脱离澳大利亚—美拉尼西亚世界，除语言以外，日本与之有着千丝万缕的联系），几个世纪以后马达加斯加中部的伊美利纳（Imerina）地区王朝的做法就有很多相似之处。为了减少在空间和历史两方面的跳跃所引起的不便，可以指出这种习俗一直延续到当代。1981 年在汉城宫殿里接受我采访的生于日本的王妃李方子在自传里写道（1973，pp. 67-68）：“韩国现代史的趋势是，王后宗族掌权，实际上领导着国家，直到被另一个家族所取代。”这样，她就说明了为什么国家利益要求她在日本征服高丽王国后嫁给了该国最后一位王子：日本政府于是就成了韩国未来国王的“岳父”。在讨论中，我们也可以援引马尔加什的例子，

但时间没有这么近。

我们知道，当时的伊美利纳分成四个小王国，18 世纪末时由其中一个的国王安德利安安普安伊美利纳（Andrianampoinimerina）统一，并把霸权扩展到该岛的大部分地区。不过，这个强大王国的统一有两个矛盾的现象。第一，他改革了王位继承制度，由过去的男性继承变为由他的姐妹继承。第二，尽管他不断强调王权的首要地位，但在治理国家时依靠的是民众的支持，或者更确切地说，与一个寡头集团分享权力的实施。“值得注意的是，在他执政时期，周围最有才干的人如何与他一起，甚至往往一定程度上在他之前，推行最有用的，最正确的，有时是最严厉的措施。”（R. P. Malzac，1912，p. 136）

以上引文也被其他出处的材料所证实。此文作者还假设，上面说的两种矛盾现象互有联系。他想，安德利安安普安伊美利纳对女 *116*
性继承的偏好，可能出于这样一种想法：“从天性上讲，女人比男人更服从有经验的领导人的建议，可以更保险地为属民带来幸福。”他还说，“据一些很了解宫廷家谱和习俗的马尔加什老人说，他只是形式上向全民表达了这个奇特的想法……而这只能让王国里那些大人物一笑了之，他们认为和一个女王共事，可以随心所欲地领导国家”（同上书）。

在 *Tantaran' ny Andriana* 一书中，加莱（Callet）神父用马尔加什语收集了关于美利纳王朝初期的故事，没有人会完全相信这些故事。它们有明显的传说特点，甚至带着神话色彩。但是它们很有意义，因为它们反映的即使不是真实情况，至少也是马尔加什智者们的一种方式，他们以此设计和在很大程度上重新建构遥远的过去，然后使它和最近的，经过证实的历史相一致，并且在必要时说明后者。因此，在直译为《国王的故事》一书的第一部分中，不是

试图发现一些真实的材料，而是去寻找一个能满足设计社会秩序所需要的思想方案；不是真实的历史，而是19世纪中叶一些回忆录作者及政治思想家提出的模式。

按照这个模式，美利纳王朝的渊源可以上溯到瓦津巴人（Vazimba），即这个地区过去的，或者说最早的占领者和土地的主人——*tompotany*（Callet，Ⅰ，p.8）。这个种族的两个女王，一种说法是母女，一种说法是姊妹，与新来的人结婚，生下第一批国王。他们先是兄弟相传，后是父子相传。在他们先后的婚姻中，我们发现族内婚和族外婚明显交替进行。大约在17世纪中叶，这些君主之一——安德利安加卡（Andrianjaka）赶走了统治塔那那利佛（Tananalive）几个世纪的瓦津巴人。作为补偿，他分封给他们一些
117 土地，赋予他们很大特权：只有他们才能举行某些仪式，主持国王儿子的割礼，他们的故人被看作“神的遗迹”永远成为崇拜对象。

可是，如果美利纳王朝自认为像传说所证实的那样来自瓦津巴女王，瓦津巴人和他们的后裔就成了这个王朝母亲的兄弟的一个家系。在由于交出权力而得到的特权中，我们毫不费力地就发现了与人们往往给予母系亲属的特权相似的东西：把他们神化，赋予他们在同父异母的侄子面前主持典礼的特权，在割礼时扮演重要角色。很明显，在马达加斯加，两个家系最初的婚姻在一代又一代的过程中重演。当18世纪末安德利安安普安伊美利纳结束对瓦津巴人末代后裔安特希罗卡人（Antehiroka）的压制的时候（Callet，Ⅰ，p.8），给这些人以优惠，因为他们来自他的祖先拉朗波（Ralambo）的一个妻子，而他自己出自另一支。他对安特希罗卡人说：“你们和我是一个人，因为我是拉朗波第一个妻子的儿子，你们是他第二个妻子的儿子。”（Callet，Ⅲ，p.98）在这些妻子的排列顺序上出现了疑问，因为从别的地方看到，由于小儿子安德利安加卡的母亲

是他的第一个和主要的妻子，又是瓦津巴一个强大首领的女儿，拉朗波便选择他作继承人。也许，尽管他有这样的母系血统，比从自然方面讲更具有波利尼西亚母系亲属特性的安德利安加卡还是像上面说到的那样，剥夺了瓦津巴人的权力，把他们从伊美利纳北部赶走。

大约在 1787 年，安德利安安普安伊美利纳的外祖父指定他为继承人，而没有选择自己的儿子，因为后者当时还没有子女。这样，一种女方的联系便引进到王朝的继承当中。在他一生当中，安德利安安普安伊美利纳实际上通过他母亲来依靠的人是他的祖母拉索希丽娜（Rasoherina），而不是他祖父，似乎祖母才是这个家系的真正始祖。但是，这大概还不足以说明安德利安安普安伊美利纳给继承秩序带来的震动：他把姐妹当作“大本营”，从中产生伊美利纳的 118
君主；虽然他儿子继承了他，称拉达马（Radama）一世，但他之所以有这个权力，主要不是来自父系的继承，而因为是安波希德拉提默（Ambohidratimo）女王拉莫拉比（Ramorabe）的后代，因为是他姐姐拉莱索卡（Ralesoka）的养子，而这位没有子嗣的姐姐是塔那那利佛国王的妻子（Malzac，p. 158）。这样，安德利安安普安伊美利纳就在母系亲属关系的基础上实现了王国的统一，而他忠实于父系亲属的曾祖父在 17 世纪末曾把王国分给四个儿子。

一个个颇有意义的故事成为王国重新统一的里程碑。我们不知道拉索希丽娜是怎样一个人，但编年史把重要的战略意义赋予了这个人物。她是《国王的故事》中唯一的公主，一部口头流传的爱情小说的主人公，但她是一位血统有争议的公主。人们有时候说她是安波希曼加（Ambohimanga）君主的近亲，后者的儿子——王位继承人——钟情于她，尽管她已经与别国的王子结婚（Callet，Ⅱ，p. 702）；有时候说她是一个外国王子的女儿，但与拉莫拉比——安德利安安普安伊美利纳的祖母，安波希德拉提默国王的妻子——是

姊妹（Callet，Ⅱ，700，n. 5）。在这两种假设中，拉索希丽娜把族内婚与族外婚的特点集于一身。

上面提到了拉莫拉比，这位祖母在让她的孙子登基并重新统一伊美利纳的过程中起了决定性作用。在这片土地上分成四个王国，安德利安安普安伊美利纳本人还是安波希曼加国王外孙的时候，因为国王有儿子，所以他根本没有继承王位的希望。来到安波希德拉提默之后，祖母看他命该为王，便开始为他的成功进行活动（Callet，Ⅱ，p. 737*sq*）。因为这位公主与安特希罗卡人有关系，在和自己的儿子们竞争，让安德利安安普安伊美利纳上台统治这些人的过程中获胜，同时答应尊重当地人的祖传习俗。另外，他让人处死了在位的君主——他的孙子，因为他曾经勒索安特希罗卡人（Callet，Ⅱ，p. 759）。在安德利安安普安伊美利纳这方面，要想取代同母异父的叔叔安德利安纳贾菲（Andrianajafy），需要得到民众的广泛支持。安特希罗卡人的这种作用来自当地的一部编年史（Délivré，1974，p. 334）。

因此，这一切让人相信，安德利安安普安伊美利纳有争议的登
119 极和伊美利纳重新统一的成功之所以成为可能，只是由于当时的社会—政治形势暂时不利于父系亲属的继承：由于一方对另一方来说是父系或母系，是娶妻或嫁女，是暂时的或精神力量的持有者，是占领者或土著人，或者像中世纪时说的那样，由于他们属于“根”或“大地”，两个（有时是三个）家系把他们既对立又互补的关系置于共同的野心之下。



马达加斯加的历史学家们似乎没有注意到，恰恰在同一时期，南非的罗福杜（Lovedu）王国也发生了类似变动。至少从 17 世纪

初以来，王权一直由男性掌握，父子相传。1800 年左右，执政的国王宣布儿子们无能，把权力交给女儿，从此继承在妇女之间进行（E. J. Krige，1975）。提供这一情况的作者，在介绍家系的这一变化时，几乎使用了和马尔扎克神父在介绍马达加斯加时完全相同的词语（*supra*，p. 116）。另外，女王总是由她们母亲的兄弟或有一半同一血统的兄弟，按照一种秘密的乱伦制度所生，她们的主要顾问一般都是在一段时间里掌权的舅舅。因此，罗福杜的方式是把不同的权力集中在一个人身上，这包括古代日本母系亲属的权力，也包括下面将要看到的马达加斯加既是首相又是女王丈夫的那些人的权力。

科瑞奇用下面的事实解释这一改革：最后一位国王的妻子们给他生了许多儿子，他们反叛，试图排斥他，并且相互严重对立，准备夺权。女系继承避免了王国的分裂，在归为女王的礼仪功能和归 *120*
为来自她母亲一方的顾问的政治功能之间建立了长期平衡。

因此，在罗福杜和马达加斯加母系继承被当做医治父系亲属之间对立的良药，以两种可能的方式实现。在日本，由母系亲属实施权力；在美利纳和罗福杜是母女相传。另外，两种模式可以相互部分覆盖。上面谈到罗福杜人时，我们已经注意到这一点。古代日本的情况可能多次明确表现出，第一种方式至少很接近第二种。下面就是这种认识的一个证据。《荣氏物语》提到，后一条天皇（Go-Ichijô，11 世纪初）在女儿彰子（Shôshi，与同时也是其姨母的祖母同名）出生时说："生了女孩就抱怨，这是荒谬的，但如果过去的明君们从来没有让妇女登基，情况就不一样了。"（W. H. & H. C. McCuullough，1980，Ⅱ，p. 725）麦克卡洛夫（1967，pp. 105-127）明确指出，在同一时期的日本，贵族妇女带给丈夫的不是土地就是宫殿，这些公主的住所往往就转移到了女方。她们一般住在那里，丈夫来此或到岳父母家见她们。

罗福杜人把这些原则推向更远，因为他们的女王无权拥有一个丈夫，只能有一些情人。但令人惊奇的是，她有权娶一些女人，成为她们子女的合法“父亲”，从而导致某种意义的倒置父系的产生。同样，通过乱伦关系再生产女王的模式，形成了可以称为倒置的母系血统。再者，这两种再生产方式可以平衡一方极端的族内亲和一方的族外亲，因为女王娶的妻子来自王族以外。

通过这些倒置的结构，把马达加斯加王朝的制度与古日本的习俗加以比较，可以为我们提供另一个范例。除马尔扎克和科瑞奇在心理与政治方面的解释以外，它似乎可以达到一个暗含的模式。后
121 者通行于古代一些王朝，揭示了在它们当中出现了国家雏形的时候，亲属结构组织或重新组织的方式。这些联系远远没有泯灭，人们对它们有浓厚的兴趣并加以操纵。正像麦克卡洛夫在谈到中世纪日本时指出的那样：“要想在太平天皇的宫廷里获得成功，什么也不能取代亲属关系。”在空间上离我们更近的，复杂程度难以想象的婚姻游戏，是卡斯蒂尔的布朗歇（Blanche de Castille）13 世纪为实现政治计划而设计的。

下面回过头来再看看马达加斯加，那里的情形与太平时期的日本十分相像，只是权力以另一种方式被均衡。但是，人种学家们清楚，在没有文字的社会里作为此类系统雏形的伯舅关系，已经被证明有一种很大的不稳定性。在不同的情况下，同样的特权属于舅舅或者外甥。在斐济及其附近的岛屿，外甥可以占有舅父的财产而不受惩罚。马达加斯加北部，奇米希提人（Tsimihety）当中的关系相反，“重大场合必须邀请母系亲属，母亲的兄弟主持仪式，可以要求外甥准备他想要的食品和饮料”（P. J. Wilson，1967，p. 149）。当安德利安安普安伊美利纳组建负责检查各省执行他命令的情况的队伍时，把他的这些私人代表称作瓦丁塔尼（*vadintany*）——土地

的丈夫。这个称呼肯定符合美利纳王国本来的性质，即它来自那些"与土地结婚"，实际上是与原来土地的主人，最早的占领者的姐妹和女儿结婚的外乡人。肯定，安特希罗卡人与"使他们成为顾问并吸收他们参与保卫国家的"君主亲密地联系在一起，不仅是在安德利亚马斯纳瓦罗纳（Andriamasinavalona）——安德利安加卡的曾孙——所提到的那个时期（Callet，Ⅰ，p. 571）。

有一天，上面的想法落实到美利纳王朝最后半个世纪当中表面离奇的行使权力的形式上面。王位不只是像安德利安安普安伊美利纳所希望的那样，被他姐妹后代的女人实际占据，而是由首相的家 122
系掌握实权，一个首相甚至是最后三位女王的正式情人。这些大臣们是安德利安奇拉沃（Andriantsilavo）的后代，而安德利安奇拉沃早已被安德利安安普安伊美利纳当作心腹（Chapus et Mondain，1953，p. 9）。于是，来自伊美利纳最古老省份阿瓦拉德拉诺（Avaradrano）的这个家系的作用，延续了一个多世纪。不过，它的地位不仅高于使安德利安安普安伊美利纳得到王位的茨米安波拉希（Tsimiambolahy）和茨马哈弗奇（Tsimahafotsy）那些先人，而且也高于安特希罗卡人，也就是瓦津巴人的祖先。甚至直到19世纪，它还占领着过去让给这些人的一部分土地（Callet，Ⅰ，pp. 569-574，571，n. 5）。

但安德利安安普安伊美利纳的改革没有重建古老的联姻，恢复它原来的样子，而是从这个平衡点的另一端动摇了这个曾在一段时间里取代它的体系。继承由父系转到母系，并因此使两系各自的作用相互颠倒。最后的安特希罗卡人甚至只能用左手迎娶女王，"根"与"土地"在性方面的内涵也因此颠倒过来。这还是同一个体系，但是用它在镜子里的相反形象表现出来。

不过，这一制度的最后状态使它更接近太平时代日本的情况。

在指出两者下面的差异后，更可以看到它们的对称。藤原家族嫁出姐妹或女儿，迫使皇帝年轻时就让位给继承人，后者的外祖父或舅父以他的名义执政；而在这里，安特希罗卡人（或者所谓的安特希罗卡人）在需要的时候从肉体上消灭王位占有者（拉达马二世就遭此厄运），使他们选定的女继承人上台，然后让宠臣以她们的名义执政，"皇家女婿……是这些掌握领导权，行使首相职能的人物的身份"（Callet，Ⅱ，p. 718）。《御镜》（*Okagami*）中说（McCullough，1980），在日本，执政者藤原道长（Fujiwara Michinaga，pp. 966-1027）是先后三个天皇的岳父。八个世纪之后，在马达加斯
123 加，莱尼拉亚利沃尼（Rainilaiarivony）大臣先后娶了三个女王。

在拉莫拉比时代，瓦津巴人的后代安特希罗卡人帮助安德利安安普安伊美利纳夺取了王位。同样，在7世纪的日本，藤原家族的历史奠基者为皇族建立绝对的君主制立下了汗马功劳。和瓦津巴人一样，藤原家族得到了世袭的宗教职务，参加宫廷典礼，主持大型仪式。和安特希罗卡人依靠瓦津巴人的声誉一样，藤原家族也自称是神奇部落中臣（Nakatomi）的后代。

因此，很明显，日本古代文献提供了一种对被历史证明了的两个家系之间的双重关系的回顾，并且把它放大到神话的地步。太阳女神天照（Amaterasu）是皇族，当她被冒犯后把自己关在山洞里，不给众神光明的时候，这些神设法引诱她出来。为了防止她再回到洞里去，中臣部落的始祖神与助手一起用绳子挡住了她的退路，为她唱了一首宗教赞歌。（*Nihongi*，Ⅰ，pp. 45-49；*Kojiki*：pp. 84-85）所以，这预示着藤原家族在约束皇族方面的做法有两种方式，一种是正面的，一种是反面的，也应该从中看到引诱与暴力的融合。一些真实的故事表明，19世纪马尔加什的大臣们在不同形势下曾多次对女王这样做。

参考书目

ASTON, W. G.

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London. Supplement I), 2 vol., London.

CALLET, le P.: 124

1953—1958 *Histoire des rois*, trad. française du *Tantaran' ny Andriana* par G. S. Chapus et E. Ratsimba, 3 vol., Tananarive.

CHAPUS, G. S. et MONDAIN:

1953 *Rainilaiarivony: un homme d'État malgache*, Paris.

DÉLIVRÉ, A.:

1974 *L'Histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Klincksieck, Paris.

Eiga Monogatari, voir: W. H. and H. C. McCullough 1980.

Genji monogatari, voir: Seidensticker.

GROVES, M.:

1963 "The Nature of Fijian Society: A Review", *Journal of the Polynesian Society*, 72.

Kojiki, voir: Shibata.

KRIGE, E. J.:

1975 "Divine Kingship, Change and Development" in Fortes and Patterson, eds. *Studies in African Social Anthropology*, London.

McCULLOUGH, H. C.:

1980 *Okagami, the Great Mirror. Fujiwara Michinaga and his Time*, Princeton University Press.

McCULLOUGH, W. H.:

1967 "Japanese Marriage Institutions in the Heian Period", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 27, Cambridge, Mass.

McCULLOUGH, W. H. and H. C. :

1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period* (*Eiga monogatari*), 2 vol. , Stanford University Press.

MALZAC, le P. :

1912 *Histoire du royaume hova*, Tananarive.

NAYACAKALOU, R. R. :

1955—1957 "The Fijian System of Kinship and Marriage", *Journal of the Polynesian Society*, 64, 66.

125 *Nihongi*, voir: Aston.

Okagami, voir: H. C. McCullough 1980.

SAHLINS, M. D. :

1962 *Moala. Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor.

SEIDENSTICKER, E. G. :

1978 *The Tale of Genji*, by Murasaki Shikibu (Genji monogatari), Tut Books, Ch. E. Tuttle Company, 2 vol. , Tokyo.

SHIBATA, M. et M. :

1969 *Kojiki*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Tantaran' ny Andriana, voir: Callet.

WILSON, P. J. :

1967 "Tsimihety Kinship and Descent", *Africa*, XXXVII/2.

YI PANGJA:

1973 *The World is One. Princess Yi Pangjia's Autobiography*, Taewon Publishing Co. , Seoul and Los Angeles.

ZONABEND, F. :

1980 *La Mémoire longue*, P. U. F. , Paris.

第六章　论近亲通婚

尽管相关的知识增加了，也进行了广泛的理论研究，一个老问题仍然徘徊在亲属关系及婚姻研究专家、风俗制度史学者和人种学家的脑海里。各种不同的社会，尽管这些社会实行父系血统制度，或者至少这种倾向在行动或思想上占上风，在它们容忍或反对近亲通婚时，怎么会允许同父异母者结婚而禁止相反的情况？ 127

通过这个表面性的矛盾，雅典提供了一个经典范例，但似乎多少个世纪以来解决办法没有多少进步。“什么原因使希腊法律允许娶父系系统的姐妹为妻，而禁止娶母系系统的姐妹为妻？”（*An Enquiry Concerning the Principes of Morals*, *section* Ⅳ）这是休姆（Hume）提出的问题，他给出的答案今天我

们看来是不恰当的。230 年后，这个问题几乎用相同的词句被再次提出："……如果只由父亲的遗传起作用，那怎么解释雅典存在着禁止各种同母异父婚姻的法律?"（Loraux，1981，p. 130）与雅典相反，我们对闪米特人的繁衍方式，对它的演进或从古代直到伊希基尔（Ezechiel）及其以后的变动，几乎一无所知。但是，圣经中好几处都把有部分血缘关系的姐妹加以区分，有的可娶为妻，有的
128 不可以，专家们也早就提出了这个问题（Westermarch，1922，Ⅱ，pp. 95-97）。

在涉及没有文字的社会时，人种学家遇到了同样的困难。不列颠哥伦比亚的夸库特尔（Kwakiutl）印第安人，允许同父异母的血亲通婚，不允许同母异父的血亲通婚。人们一般认为他们的倾向是父系血统，但这也不妨碍主导他们传递地位和头衔的混合型制度。对他们来说，这是一个无需争议的原则。在提到此事时，为博厄斯（Boas）提供材料的亨特（George Hunt）认为有必要加以补充："我从来没有见过有人这样做（即后一类婚姻），也没有任何人对我说过其他部落曾经这样做"（Boas，1921，p. 1345）。在读了这本大作之后，为了回答劳罗夫人（Nicole Loraux）的问题，我在这里因受启发而提出来但不奢望完全回答的几个想法，就建立在这个回归到时间和空间当中的习惯之上。

首先，雅典的制度是一个更普遍的形势的特殊情况，这个形势是社会不同程度地，但明显地倾向于父权的统治地位。但是威尔南（J. -P. Vernant）认为（1974，p. 112），在希腊，"禁止乱伦的制度对女方更严格"。世界上直接或间接的例子很多，信手拈来就可以举出，而不至于因参考出处使我未加掩饰其印象主义特点的列举过于累赘。

在苏门答腊，卡洛巴塔克人（Karo Batak）对与母亲属于同一

氏族的表亲有一个专门称呼，对父亲这方的没有专门称呼，但只有后者才可以在必要时通婚。帝汶的布纳人（Buna）明确禁止娶母系的平行性表姐妹为妻。在马达加斯加，几乎到处也是这样。

在波利尼西亚和汤加，同父异母的兄弟姐妹被视为互相对立，因此亲属关系比同母异父，即“同一根绳上的”人要远。密克罗尼西亚的帕劳人（Palau）禁止姐妹的孩子之间通婚。

在非洲，对从尼日利亚到加纳的中班图人（Bantous）和尼罗河流域人的短暂调查，也得出了类似结论。和汤加一样，约鲁巴人（Yoruba）人认为，同一个母亲的孩子比同一个父亲的孩子的关系 129
更密切。埃茨吉里人（Itsekiri）禁止 *omere*——以同一女性为祖先的人——通婚，允许 *egusa*——以同一男性为祖先的人——通婚。贝宁的亲属关系术语把同母异父的兄弟姐妹等同于完全的嫡亲。西北部的埃多人（Edo）允许同父异母者通婚。尼日利亚北部的一些民族禁止与母亲一方的任何亲属结婚，允许与父亲一方的远亲结婚。在加纳，贡加人（Gonja）禁止与母系中的平行性表姐妹结婚，邻近的洛维里人（Lo Wiili）禁止姐妹的后代通婚。赞比亚的鲁阿普拉人（Luapula）禁止在母系系统，甚至母系家族中通婚。在父系的班图人中，国王娶同父异母的姐妹为妻，但同母异父的姐妹则被严格禁止。巴干达人（Baganda）禁止在母系家族中通婚，只把国王乱伦的界限划到同父异母的姐妹为止。母系制的班图人只认为与同母异父的姐妹通婚是乱伦，但这个姐妹的儿子不能继承王位，因为被看作国王普通的儿子。茨瓦纳人（Tswana）反对与母系的平行性表姐妹结婚，认为她们“像亲姐妹”。文达人（Venda）禁止与母亲姐妹的女儿结婚。上尼罗的努埃尔人（Nuer）认为，最严重的乱伦是和与母亲有亲属关系的女人有染。埃里杰（F. Héritier）从更广泛的意义上指出（1981，p. 104），非洲常见的奥马哈式的亲属关

系系统，“不接受与母亲姐妹的女儿的婚姻”。

现在从另一个方面来看这个问题。非洲和新几内亚有很多例子证明，那里的亲属关系系统可以在法律上或只是在事实上使同父异母的嫡亲变成不是同父异母，或者使不是同父异母的人成为同父异母。就新几内亚来说，马恩加人（Mae Enga）、通波玛人（Tombe-ma）和恩加芒加人（Enga Manga）的情况已经有人进行过长期的介绍、分析和讨论，没有必要再回到这上面来。我们知道，非洲也
130 经常发生这样的情况，两三代人以后，家系中女性的联系被当作男性联系，结果是即使在努埃尔人中，一些母系亲属也被变成了父系亲属。

相反，由于两种互相补充的方法，约鲁巴人王族的门第使自己得以保持有限的人数：从中排斥过于强大的旁系亲属，吸引贫穷的旁系亲属加入到母系血统当中，让他们得到土地，同时放弃自己的王朝继承权。两三代人以后，这些过去的同母异父嫡亲就变成了同父异母，最终变成平民（Lloyd，1960）。根据同一思想，人们还描述了巴苏陀人（Basuto）和布干达人（Buganda）有规律的运动，即在社会结构中把王室的旁系亲属推向边缘，以利于国王的直系后代占领自己的位置，把已经被王族驱赶的普通人推得更远。这样，就形成了一个特殊的“乡村王”或“遗弃王”属类，他们还是父系的旁亲，但失去了这个身份的特权，首先是不能继承王位。在喀麦隆和巴利（Bali）的希卢克人（Shilluk）当中，也可以看到相同的机制。南非的斯威士人（Swazi）通过新建无继承权的小家族来限制王族的人数，君主从这些小家族中逐步淘汰那些与王位过近的旁系亲属。701年日本颁布的《大法》，从第六代起取消天皇后代的爵位（实际上可能是从第三代或第四代开始）。这些人有了新的称呼，成为一般贵族血统的始祖。另外，可以说在所有情况下，每当君主

娶其中的女儿为妻时，这些并非同父异母的亲属又重新开始为他们出身的血统生产同父异母的亲属。

再深入一步。我们知道在新几内亚和非洲有被新几内亚专家称作“部分奥马哈体系”的亲属关系术语，即克劳—奥马哈术语特有的不规则只表现在一个方面，而不是两个方面。一些非洲学家也几 131
乎说出了同样的话。比如，比蒂（J. H. M. Beattie）在谈到一种家系时说，“拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）提出的血统统一的原则在这里只能以单边的方式实行”（1958，p. 14）。他所说的家系里，母系交叉性表姐妹与其兄弟的女儿和姨母一样，被叫做“小妈妈”，妻子的所有同父异母亲属，不管辈分如何，都被混称为“我妻子的父亲（或母亲）”，不存在任何不分辈分指代同父异母兄弟姐妹配偶的术语。

对新几内亚形式的分析告诉人们，把交叉性母系表姐妹叫做妈妈的目的——至少是结果，可能是推迟又回到与母系家系或家族通婚的时间。换言之，对一个男人来说，这些系统为符合其父系女亲的婚姻制造的障碍，要少于符合其父系男亲的婚姻。比蒂认为班约罗人（Banyoro）婚姻术语不平衡的原因，是自我的父系群体中每个男性成员被导致与一个不同的亲属系统建立联系（*l. c.*，p. 13）。同样，在考虑到禁止自我与其母系氏族的妇女及其父亲的母系氏族的妇女通婚，他只能以父亲或父亲的父亲的方式结婚的规定时，纳戴尔（Nadel）明确指出的塔利希人（Tullishi）对婚姻禁令的不平衡（1950，p. 350）就很清楚了。

因此，我们面对的社会中，其中许多不鼓励长循环，要么是为了有利于短循环（从交换妇女的婚姻一直到王族与同父异母姐妹的乱伦，中间还有与父系交叉性表姐妹的通婚），要么是为了可被看作长循环极端情况的全新婚姻——一直被推到循环的概念不复存在

132 的程度。于是，这些社会就根据时间和机会，自由地在极短的和被拉得过长的循环之间进行选择（这使人想起已经提到过的埃茨吉里人，他们禁止与七代以前有共同祖先的人通婚），后者使婚姻变得系统地分散。

科瑞奇（Krige）和利奇（Leach）使人对罗福杜人（Lovedu）产生或者说保持了许多疑问，他们的情况不一样，不能用这种方法解释。罗福杜人的婚姻优先考虑母系交叉性表姐妹，但只属于普遍化交换的极端个案，因为无法想象婚姻交易能通过现金以外的方式进行，其中与有限交换的差异便销声匿迹。在这样的体系中，用妇女交换来的不是妇女，而是牲畜。更确切地说，给出牲口是为了得到一个女人，或者以一个女人来换牲口。这个循环只有在对女人和牲畜的要求完全对等时才完成。如果父亲的一个姐妹拒绝在她侄女与她儿子的婚姻中行使自己的权利，这个循环便宣告失败。此类事例并非罕见，科瑞奇曾经指出了其中的不同原因。继承已经衰败的家族的，是另一个社会单位——母系的，但持久的墨洛科（*molo-ko*）。由于时间的短暂和“双赢”的规则，被自己的不稳定所困扰的家族必须在比较短的时间内让自己在墨洛科后面消失，对婚姻战略采取自由的态度。罗福杜人提供了某些与喀麦隆西部的曼比拉人（Mambila）相似的情况，那里也实行两类婚姻：交换婚姻中双方得到的与给出的完全相等；买卖婚姻给双方为一己私利而投机的机会，即不管对方如何，只考虑自己得到尽可能多的成员，然后再放弃自己女儿的生育权（Rehfisch，1960）。

在这样的条件下，一些群体允许与比母系血统更近的父系血统的婚姻。那么，应该怎么解释赋予这些群体的父系血统的主导地位呢？首先，我们看到这些群体实际上都属于一些地方性集团，
133 其中有的血亲或家系的父系特点明显，有的则母系特点明显。北

美洲西北岸边的夸库特尔人、几内亚湾沿岸及内陆的居民以及中班图人就是这样。

人种学家，尤其是英国的人种学家，曾力图通过一种术语，区分极端的和中间的类型并为它们命名。这种可能过于概括的术语把子女与后代加以区别，使用一些诸如“单系的”、“双系的”、“两系的”、“多系的”、“双边的”、“有双重后裔的”词汇来修饰它们当中的一个或两个。但是我们可以提出疑问，这些标签及其属性是不是来自每位调查者的个人观点，而并非来自可归因于各个社会本身的明显特性。对有关著作进行的不带偏见的检查表明，在不同的名称之下，往往是相同或极相近的规则，很难用是或否来简单判定它们属于哪个类型。从一个社会到另一个社会，甚至在每个社会内部，人们都看到明显的变化。但是，它们不在性质上，而在程度上。

人们追求细枝末节，试图为以为在各个系统当中发现的每一个区别都提供一个位置，但却没有抓住要害，即这些社会之间的差别并非来自血统或家系的不同延续方式。在不同程度上，它们都属于我为避免英文术语 nonunilineal 和 bilineal（及它们的直译）的歧义而多次建议称为未加区分的体系的那一类。在它们当中，人的身份的组成部分，可继承的权利和义务，在每一个世系中或在两个世系中没有区别地传递，但这并不妨碍人们认为它们各自清晰程度不同。我们不知道英美的同事们用的是什么标准，忽而把这叫做非单系系统，忽而把这叫做双系系统，把它们从有双重后裔的体系中——有时甚至将其归入此类——抽取出来。但是，未加区分的系统中的性加入现 134
象的频率证明，成为特例的、极端的，主要是有双重后裔的系统。

在这样的系统中，问题不在于鉴别每个人自己可能有的血统或家系的延续方式。理查兹（Audrey Richards）在《非洲的亲属关系与婚姻制度》中，埃文斯-普理查德（Evans-Pritchard）在 1948 年

的《弗雷泽讲稿》中，以及林哈德（G. Lienhardt）在一篇文章中，都已经明确或暗含地做出说明，真正起作用的因素要在父系或母系成员，或者更准确地说，在索取者和提供者的各自权力，即理查兹所说的“respectivepull”当中去寻找。

作为索取者，一个群体利用其中的男人加强自己的地位；作为提供者，它利用自己的妇女，而不管是什么样的家系传递方式。只是在某些社会里，或者在同一社会的某些时期，或者是同一时期的不同阶层，上述关系才变得紧张，这个活力才在习俗当中留下印记。这个关系也有时候含糊不清，或者说索取者或提供者的位置从某些方面看高，从某些方面看低。博特（E. Bott）最近一篇关于汤加王国的文章表明，在一个等级明显，对后裔不加区分的社会里，一些交换循环可能因为两个参数的介入而中断：一个是地位，一个是权力，二者此消彼长。结果是，在这个循环结束时，“政治权力可能变成高地位”（p. 57）。

同源性就产生于这个时而紧张，时而不稳定，时而又二者皆有的关系当中：“即使是在血缘关系已经被承认的情况下，相互联系还是从一个家庭到一个家庭地组织起来，以使同源性作为以父系方式组织的家庭之间通婚的结果。”（Vinogradoff，p. 306）但是，这
135 位伟大的法律史专家归于通婚家庭的父系现象，并不一定来自古老的，他认为早于同源性的血统关系。最好是说，在婚姻当中，把索取者和提供者联系起来又对立起来的关系，在两极之间摇摆。由于同一个社会中的人口变动，这种摇摆运动可以在时间当中形成，它还可以因更深层的来自其结构的原因，使一些社会长时间对立。在这两种情况下，它都会产生可以称为假同晶体（pseudomorphes）的东西：社会结构表面被看作父系或母系系统，人们以此错误地定义那些实际上既非此也非彼的系统，因为家系或血统的制度即使存

在，也不是有效因素。所有关于印欧亲属系统的讨论，都因这一误解而无法进行下去。

交换关系相对于单系绝嗣标准的优势，婚姻相对于血亲的优势，最终说明，参与交换的群体可以按自己的意愿，同时或先后实行异族通婚和族内婚，前者可以使结合多样化并从中得到好处（但代价是冒某些风险），后者则使已经得到的好处巩固和持久（但暂时更强大的家系不会逃脱将旁系变为对手的危险）。所以，这是一种既开放又封闭的双重游戏，一个符合统计学模式，一个符合力学模式。前者使人们向历史开放，利用偶然性的资源；后者保证遗产、地位、头衔不变，或有规律地返回。

所以，本文开始时的问题提得不好。不是要知道为什么尽管父权看上去占统治地位，某些社会还是优待与父系更近的婚姻。恰恰相反，因为父系亲属以妇女索取者的名义占据着族内婚主要赋予他们的最有力的地位，因为他们为自己的利益而实行这一制度。历史学家告诉我们，在法国，直到菲利普二世，国王的女儿都继承采邑。13 世纪时，菲利普四世把这项特权局限于男性继承人，以使采邑更早回到王族，不至于因妇女出嫁而流落到外人或敌人手中。因 136
此，以父系定血统的原则便以一种族内婚的形式——不区分血统的族内婚同样可以使遗产得到保护——得以引进，或者更确切地说，取而代之。于是，在这方面，一些相应的结果便来自不区分血统＋族内婚，或者以父系定血统＋异族通婚。在这种情况下，前者成为防范后者固有的可能危险的屏障。令人震惊的是，在古代法国王族或接近王族的家庭里，与族外的联姻总是使父系亲属或索取妇女者能够通过外娶的妇女得到嫁妆带来的土地遗产。

索取者和提供者之间的不平衡还表现在另一个方向。有人不太清楚赞比亚（过去的北罗得西亚）的罗兹人（Lozi）“说男人不能娶

与他有父系血统关系的女人为妻”。格鲁克曼（Gluchman）提出过这一点并加以补充（1950，p. 173）：“北罗得西亚大部分部落是异族通婚的母系血统宗族，可他们也禁止父亲一方的直系姐妹之间通婚。”但是，罗兹人不实行母系血统制度，而且尽管格鲁克曼好像有时对他们系统的最后性质犹豫不定，一切还都表明该系统属于不区分血统的那一种。格鲁克曼提出的多种迹象说明，在过去，索取者和提供者各自的立场，与我们今天在父权只是确认索取者优势的一种方式的社会里见到的不同。在这些社会里，甚至结婚以后（离婚几乎是正常结果），妇女还主要是与父母相连，男方结婚时付出的牲畜并不能自动地使他持有对妻子子女的权利，妻子不生育也不会导致婚姻契约的终止，丈夫的亲属在他死后对他的寡妻也没有任何权利，孩子不属于合法丈夫的家族，而是自动地属于他们的母亲或生父的家族，婚姻的习俗反映了两个相关世系的对立与协调……在父系或被认作父系的社会里，男系亲属的吸引力（pull of agnatic
137 lineage ties）发挥着作用，格鲁克曼把它与土地或经济方面的动机对立起来。在罗兹人那里，这样的动机可以使一个男人在他母亲的亲属中站住脚（pull a man to settle），而不管是母亲的父亲还是母亲的母亲（*l. c.*，p. 201）。

中世纪日本的情况更说明问题。在那里，婚礼宴会是一种公共行为，女方家庭以此表明接受新郎为家庭成员，要求他从今以后居住在跟前。宴会前，新娘的母亲或其家庭中一位年长女性，为躺在婚床上的新人献上点心，象征性地看到新郎的存在，并通过让他吃这个家里做的食品而进入新家（W. H. & H. C. McCullough 译评 11 世纪编年史《荣华物语》，n. 158，vol. Ⅰ，p. 297）。

本章开始时提到的夸库特尔人确实也庆祝女婿进入岳父家庭。同样，一些迹象表明，在古代日本，可以娶同父异母的姐妹为妻，

但同母异父的不可以（Aston，1896，Ⅰ，p. 323）。可是，在上面两个时期，两个社会的政治权力在父系一方延续。人们可以设问，索取者和提供者各自地位的模糊性是否来自两个对立原则的共存，使二者之间出现的界限与中世纪史学家为王权和附属诸侯之间关系划定的相同。日本天皇的宝座和夸库特尔人酋长的位置都是父系血统有继承权，但另一类联系使女婿从属于岳父。根据情况、时间和机遇的不同，天平可以向这一侧或那一侧倾斜。从 7 世纪到 11 世纪，日本天皇对母系一方的依附性很强，因为提供妇女的藤原家族通过系统地让在位天皇及其可能的继承人娶本族的姐妹和女儿为妻而掌 *138*
握了实权。但是，我们发现，与迄今为止我们研究的情况相反，最近的结合是与母亲一方的联姻。在 8 至 11 世纪，至少有三位天皇娶了母亲的妹妹。[①]

我们不能排除这种可能性，即不能用相同的想法解释与雅典对应的斯巴达制度（菲隆——Philon——证实，允许同母异父者通婚）。在这种情况下，雅典作家在被认为过度的斯巴达妇女的特殊地位及其道德自由面前的困惑，可能来自他们对一个社会的变了形的看法。在这个社会里，提供妇女的人在地位、影响或权力方面都比索取妇女的人有优势。特洛伊就是这样的情况，普里阿摩斯（Priam）把儿子和女婿召集到宫中，让他们带来自己的妻子儿女。威尔南（*l. c.*，p. 74）在《伊里亚特》当中和阿波罗多尔（Apollodore）的著作里发现若干事例，涉及传说中一个男人与姨母的婚姻，指出这不会不使希腊人感到诧异。藤原家族几个世纪以来的文献很具体，看来可以从我所处的角度说明有利于此类婚姻的社会学

---

① 这种婚姻的原型来自两位神灵，一位是母亲姐姐的儿子，一位是母亲的妹妹，他们生下的神武天皇（Jimmu Tennô）是日本第一位天皇（Aston，1896，Ⅰ，p. 108）。

条件，或者从反向思维，说明雅典法律从更久远以前开始就一直提醒人们关注的另一类婚姻。

参考文献

ASTON, W. G.:

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London), 2 vol., London.

BEATTIE, J. H. M.:

1958 *Nyoro Kinship, Marriage and Affinity* (International African Institute, Memorandum XXVIII).

139 BOAS, F.:

1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report, Bureau of American Ethnology), 2 vol., Washington D. C.

BOTT, E.:

1981 "Power and Rank in the Kingdom of Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, 90/I.

EVANS-PRITCHARD, E. E.:

1948 *The Divine Kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University Press.

GLUCKMAN, M.:

1950 *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal* (*in African Systems of Kinship and Marriage*), edited by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, Oxford University Press.

HÉRITIER, F.:

1981 *L'Exercice de la parenté*, Gallimard-Le Seuil, Paris.

KRIGE, E. J.:

1975 "Asymmetrical Matrilateral Cross-Cousin Marriage—The Lovedu Case", *African Studies*, 34/4.

LEACH, Sir E.:

1961 *Rethinking Anthropology* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, N° 22), Athlone Press, London.

LIENHARDT, G.:

1955 "Nilotic Kings and their Mothers' Kin", *Africa*, XXV.

LLOYD. P. C.:

1960 "Sacred Kingship and Government among the Yoruba", *Africa*, XXX.

LORAUX, N.:

1981 *Les enfants d'Athena*, Maspero, Paris.

McCULLOUGH, W. H. And H. C.:

1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period*, 2 vol., Stanford University Press.

NADEL, S. F.: 140

1950 *Dual Descent in the Nuba Hills* (in *African Systems of Kinship and Marriage*, *l. c.*).

REHFISCH, F.:

1960 "The Dynamic of Multilineality on the Mambila Plateau", *Africa*, XXX.

RICHARDS, A. I.:

1950 *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu* (in *African Systems*, etc., *l. c.*).

VERNANT, J.-P.:

1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

VINOGRADOFF, Sir P.:

1920 *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford University Press.

WESTERMARCK, E.:

1922 *The History of Human Marriage*, 3 vol., The Allerton Book Company, New York.



第三部分

环境及其表象

个体的“智慧存在物”可以有自己制定的法则，但是也有一些法则并非他们创造。在智慧创造物出现之前，他们可能已经存在，所以就有某些可能的关系，因此也就有了某些可能的法则。

孟德斯鸠：《论法的精神》，
第一卷，第一章。

第七章　结构主义与生态环境

很高兴在 30 年或将近 30 年以后再次回到巴纳 143
德学院，并且应邀参加纪念吉尔德斯利弗（Virginia Gildersleeve）校长的活动。在战争年代，我流亡到纽约，她非常宽厚地接待了我，我做了自我介绍，感谢她为我安排了之后一个学期的一门课。这份意想不到的邀请还应该感谢格拉迪斯·理查德（Gladys A. Reichard），今天我也要向这位杰出的女性，曾经在这里任教 30 多年的伟大人种学家致敬。我们是在纽约语言学小组成立预备会上相识的，她住在巴纳德附近，喜欢邀请朋友和同事做客，我也常去她家。当时，她正在撰写巨著《纳瓦霍人的宗教》，其中的结构主义倾向可能包含了我们谈话当中的一些东西。在该书前言中，她也礼貌地提到了当时在

场的罗曼·雅科布逊（Roman Jakobson）。

我不会忘记第一次到巴纳德上课时的不安。当时我已经在社会研究新学校任教，但这里是另外一种情况。新学校的大部分听众是在职的成年人，听课是为了补充文化知识或者在某一领域进修。他们往往和我一样，出生别国在此避难，英文一点不比我强。巴纳德
144 是一所历史悠久的美国学校，伟大的博厄斯（Boas）在这里任教多年。有人甚至说，在所有的教学中，他最喜欢在巴纳德为初学者开的课。

当我走到讲桌后面，开始讲南比克瓦拉（Nambikwara）印第安人的时候，不安变成了惊慌失措：没有一个学生做笔记，都在织毛衣。她们就这样一直织到下课，好像很不关心我讲的，或者说我试图用蹩脚英文讲的内容。但是，她们听了，因为下课以后一个姑娘（后来我还见过她：气质高雅，身材苗条，卷曲的短发颜色灰黄，身着蓝装）来找我，说这一切都很有意思，但沙漠（desert）和餐后点心（dessert）是两个不同的词。请原谅我在这里提起这个小插曲，它是在这里发生的，证明在很早以前我已经对生态学感兴趣，而且至少是在语言方面把它和烹饪混为一谈。后面，我将利用烹饪证明思想的结构性运行的某些方面。既然这个讲座名为“结构主义与生态环境”，那么过去在巴纳德从一个学生那里得到的批评就可以作为一个离题不远的开场白。

近四分之一个世纪以来，我以结构主义的观点研究社会事实，经常被盎格鲁—撒克逊的同事们指责为“唯心主义”或“心灵主义”，有人甚至说我是黑格尔的门徒。还有人批评我把思想的结构当成了文化的原因，有时甚至将二者混为一谈；或者认为我直接从思想结构入手，是为了从中发现他们戏称为“列维-斯特劳斯式的共相”。如果确实如此，那么对思想在其中运行并得以表现的文化环

境的研究将确实没有多少意义。但是，我为什么选择作人种学家而不是继续当大学学业为我确定的哲学家？为什么我的著作关注那些最微不足道的人种志细节？为什么我尽力准确鉴别每个社会都认识
的植物和动物、它们各自的技术用途、可食用物种的不同制作方 145
法——煮、蒸、烤、炸，或风干后熏制保存？多年来，我工作时身边堆满了地球仪和天体图，以便为不同地区和季节的行星及星座定位，还有地质学、地理学、气象学、植物学的论著以及有关哺乳类和鸟类的书籍……

理由很简单，如果事先不能集中并检查这些数据，就无法进行科学研究。我经常说到个中的缘由：不存在这样的普遍原则和演绎方法办法，它们可以预料构成每个社会历史的偶然事件，预料其环境的具体特点，预料它在可抓住并赋予意义的所有历史事件和生活场所的所有侧面当中，给予其中一种不可预料的意义。

人类学首先是一种经验科学。每种文化都代表了一种唯一的情况，应该给予密切关注，才能加以描述，然后再试图理解。只有这样关注才能发现，这种文化和那种文化之间的不同事实和标准，每种文化根据这些来选择某些种类的动物或植物，某些矿物，某些天体及其他自然现象，赋予其一种意义，并且把各种元素组成一个符合逻辑的完整集合。经验研究是进入结构的条件。因为，假设从这里或那里发现了相同的元素，经验证明这可能出自不同的原因，而且有时一些不同元素反过来可以完成相同功能。每种文化只能用不同特点构成其自然环境的一些侧面，但任何人也不能预测出它们是什么和有什么目的。另外，自然环境提供给观察和思考的原材料既
丰富又多样，以至于思想只能理解所有这些可能当中的一部分。它 146
以此在无以数计的可以设想的体系中建立起一个，什么因素也不能事先为其中一个确定优先的命运。

于是，人们一开始就遇到了一个专断，由此产生了只有经验才能克服的困难。但是，对各种元素的选择非常专断，它们组成系统；它们之间的关系成为一个个协调的整体。我在《野性的思维》中写道，“一种分类的原则永远不会自行假设，只有人种志调查，即经验，才能在后天得到它”（p. 79）。但是，每个分类系统的协调一致严格地取决于思想运行本身的约束。这些约束引导着信条形成的方向，说明这些信条如何既互相对立又互相衔接。

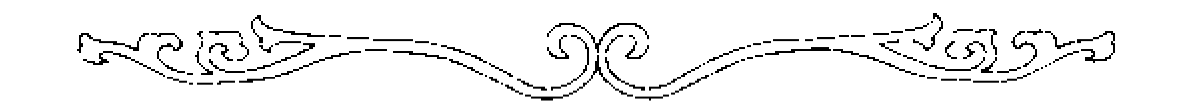
因此，人种志观察并不强迫我们在两种假设当中进行选择：一个是具有可塑性的思想被动地由外界影响定型，一个是天生的普遍心理规律到处产生相同结果，不为历史和当地特点留有发挥作用的余地。我们观察和应当尽量描述的，主要是在以下两者之间形成一种妥协的尝试：一方是某些历史方向和地方特色，一方是每个时期都延续先于它们产生的同样性质的要求的精神要求。这两类事实相互调整，相互融合，成为一个有意义的整体。

这种构思里丝毫没有黑格尔的影响。我所说的思想约束是通过一种演绎的方法发现的，而不是来自一个不知道什么地方的某个哲学家的恩赐。在最好的情况下，哲学家也只能走马观花，局限于地球的一小部分和思想史中的几个世纪。我们则强迫自己，对这些约束在数十个或数百个社会的思想中相似或不同的途径加以表现的方式进行耐心的调查。另外，我们对这些约束的判断也不是一经做出就永远不变，没有像精神分析学家那样，把它们当作能够从此打开所有大锁的钥匙。我们主要依靠语言学家，他们知道世界上语言的
147 语法有共同性，希望在或长或短的时间里能够达到言语的共相。但他们同时意识到，后者形成的逻辑体系将比任何一种具体的语法都更贫瘠，永远不可能取代它。语言学家还知道，对言语的广义研究和对已经或仍然存在于世的每种语言的研究，严格地说是一种无休

止的使命，任何一种有限的规则集合也不能涵盖它们的全部特性。假设这些共相有一天能够提出来，作为公开的结构，人们也还总是可以引进新的定义，补充、发展或纠正已有的定义。

由此得出上述认识，两种类型的决定论同时对社会生活起作用，而且我们不必对它们因性质不同而认为对方是专断一事感到惊讶。在每个思想构造后面，都显现出更早的结构轮廓。它们继续传达着过去的回声，后者可以追溯到几十万年以前或更早的那个理想时刻，初期阶段的人类构思并讲述他最早的神话。另外，同样真实的是，在这个复杂发展过程的每个阶段，一个给定地点和时间的主流技术和经济条件对思想具有吸引力，以不同方式使之偏向和变形。即使是不同社会中人类思想运行的方式，每种方式在它历史的不同时刻，都需要有一个共同的装备，这个思想机器也不是空转，它的齿轮与别的齿轮相连，观察永远不能揭露属于各自的那一部分，我们只能发现它们互相作用的结果。

这些观点完全不属于哲学范畴，是最具体的，面对每个问题的人种志实践强加给我们的。我将尽力用从 20 多年来对神话的分析当中抽取的实例加以说明。



海尔祖克（Heiltsuk）或贝拉贝拉（Belle Bella）印第安人与他 *148*
们南部不列颠哥伦比亚沿海的邻居夸库特尔人（Kwakiutl）有很近的亲缘关系。这两个群体都讲述着一个小孩的故事，但有的版本是男孩，有的是女孩。这个孩子被一个超自然创造物抢走，这个吃人的妖魔一般是女性，贝拉贝拉人叫卡瓦卡（Kāwaka），夸库特尔人叫祖诺克瓦（Dzōnokwa）。他们的说法一样，这个孩子成功逃脱，人们杀死或赶走了那个吃人的女妖。孩子的父亲意外地得到了妖魔

的巨大财富，然后分给众人，这就是印第安人交换礼物的宗教节日夸富宴（potlatch）的来源。

但是，贝拉贝拉的版本与夸库特尔的不同之处在于一个奇怪的小事，这个男孩（或女孩）从一个超自然的保护者那里学会了如何找回自由：女妖有落潮时钓蛤蜊的习惯，孩子这时要捡起她扔掉不吃的水管，放在手指尖上举起来，女妖就会吓得摔倒并死去。

为什么一个妖魔，又如此强大，会惧怕蛤蜊用来吸水排水的软管那样不重要也不具攻击性的东西（这在某些物种很明显，抓住它可以方便地把蒸好的蛤蜊放进溶化了的黄油当中——这是我住在纽约时时代广场附近一家餐馆的名菜）？这是贝拉贝拉神话没有讲清楚的一点。为了解决这个问题，我们应该使用结构分析的一个基本规则：每当一个版本的神话包含一个貌似反常的细节时，就要问这个违背常规的版本是否与一个离它不远的别处存在的另一种版本相对立。

这里，"常规"和"违背"有相对意义。一种被选作参照物的版本被说成"正的"，相对而言，其他的就成了"反的"。但也可以
149 从相反的方向入手，除非——我在《神话学》中已经给出过例子——有可靠理由相信变化只能沿一个方向完成。在我们所说的情况下，很容易发现"正面"版本，它就在沿海山脉以东的居民奇尔科廷人（Chilcotin）那里。他们了解贝拉贝拉人，经常从山那边过来做客。当然，他们的语言不同，奇尔科廷语属于阿塔帕斯康（athapaskan）语系。在其他所有方面，奇尔科廷人很像沿海的那些部落，从他们那里借来了一些社会组织模式。

奇尔科廷神话告诉我们什么？它讲的是一个总是哭的小男孩（贝拉贝拉的版本是一个小女孩）被猫头鹰抢去，这个强大的巫师对他很好。孩子长大了，对自己的命运也很满意。过了一些年，他

的父母和朋友找到了他的藏身之处。开始，他不愿跟他们回去，后来被说服。猫头鹰追上他们，男孩把山羊角套在手上，像爪子一样举起来，把它吓跑，并得到了猫头鹰曾经独自占有的所有象牙贝（单壳贝类的白色外壳，很像大大缩小了的象牙）。于是，印第安人得到了这些贝壳，这是他们最宝贵的财富。

神话下面的内容和我们的问题无关，我不去说它，也不说贝拉库拉（Bella Coola）人的版本。他们是贝拉贝拉人和奇尔科廷人的邻居，但属萨利希（salish）语系。这些版本保留了羊角的细节，但沿另一条主线改编了贝拉贝拉神话：他们把这个妖魔叫做斯尼尼克（Sninik），它的性格与贝拉贝拉和夸库特尔人赋予它的对称并相反。应该用这个特殊的观点分析这些版本。

因此，我们只限于贝拉贝拉和奇尔科廷的神话。人们立刻就会看到，直到我们讲到的地方为止，它们是在同一层面上构建的，只是赋予每个成分的寓意相反。在奇尔科廷人那里是一个爱哭的小男孩，贝拉贝拉流传最广的版本里是一个爱哭的小女孩；他们都是被 150
一个超自然物抢去，但一个是人形的女性妖怪，一个是男性的，把他养大的鸟形巫师。为了逃离抢掠者，主人公使用了同样的计策——把人造的爪子套在手上，但一个是来自陆地的坚硬而危险的山羊角，一个是来自海洋的柔软而不具攻击力的蛤蜊水管。之后，奇尔科廷版本的猫头鹰跌进水里，没有淹死，而贝拉贝拉版本的女妖摔死在岩石上。因此，犄角和水管是为了达到目的的手段。这个目的到底是什么？男（或女）主人公成了妖怪的象牙贝或宝物的第一个人间主人。可是，关于这个卡瓦卡，或夸库特尔人所说祖诺克瓦的所有神话或习俗的资料，都证明这些财富来自陆地世界：铜盘、毛皮、鞣制的革、肉干……贝拉贝拉人和夸库特尔人在别的神话中说，女妖经常偷印第安人的鲑鱼，她来自陆地，住在森林和大

山里，不捕鱼。

所以，每个神话都说明如何通过一个也是既定的手段达到一个既定目标。既然我们有两个神话，那么每个就都有自己不同的目的和手段。一个手段与水有关（蛤蜊的水管），一个手段与陆地有关（山羊角）。很明显，第一个手段为达到一个地上的目标服务（妖怪的财宝），第二个为达到一个海上的目标服务（象牙贝）。因此，是否可以这样说，水里的手段瞄准地上的目标，地上的手段瞄准水里的目标。

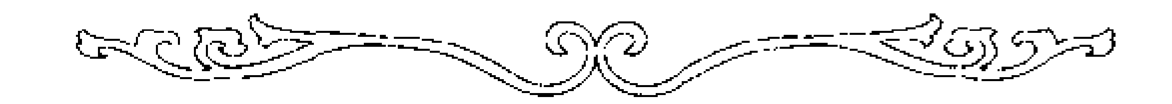
还不止如此。在一个神话的每种手段与另一个神话的每种结果之间，出现了额外的关系。贝拉贝拉神话中的手段蛤蜊水管和奇尔科廷神话中的目的象牙贝，明显地带有某种共性：都来自海洋。但是，土著人为它们确立的功能使它们互相对立。对奇尔科廷人来
151 说，贝壳绝对是大海提供的最宝贵的东西；而贝拉贝拉的神话没有赋予蛤蜊的水管任何价值，甚至都不是食品，妖怪不吃，把它丢掉。

现在来看看奇尔科廷神话中的手段山羊角和贝拉贝拉神话中的结果——被人占有的妖怪在陆地上的财宝。与贝类——蛤蜊和象牙贝——不同，上述物品都来自陆地，但山羊角不能吃，可用来制作典礼仪式的装饰，比如我们在博物馆里见到的精心雕琢的勺子。它们作为艺术品和象征物，具有宝贝的价值。另外，由于不能食用，勺子和蛤蜊的水管一样（前者具文化性，后者属于自然），是一种把食物送到消费者嘴边的方便工具。因此，如果一个神话中的手段和另一个神话中的结果尽管有共同来源，但还是相互对立，人们就在前者的结果和后者的手段之间发现了一种类似，它们也有共同的，完全相对的来源——但是陆地，而不是海洋。

我简要地勾画了相邻部落的两个神话之间辩证关系的轮廓，还可以把它进一步丰富和具体化。但是这已经足以表明，存在一些可

以在一个神话中改编另一个神话的规则，而且这些复杂的规则严谨协调。那么，它们来自哪里？这不是我们在分析过程中杜撰的，最好还是说它们来自神话。当分析者提出来时，这些规则便作为规律的可视表现浮出水面，它驾驭着一个部落的人在听邻居讲述他们神话时的思想。他们可能引进这个神话，但由于不是其中思想活动的主人，所以这些活动最后会使神话变形。他们接受神话是为了不感到自卑，同时自觉或不自觉地把它改编成自己的神话。

这种改变不是偶然进行的，我搜集了多年的美洲神话的目录表明，一些表面差别很大的神话来自一个变化过程，它服从某些对称 *152*
和颠倒的规律，这些神话按照一些我们可以列出目录的主线互相映照。因此，要想说明这个现象，就必须要求思想活动按一定规律，即沿着人们所说的自然世界的方向进行。这些约束保持了一个同构内部的思想生产，表现出我说过的第一种决定论。而在这个同构中，只可能存在某些类型的变化。



但是，不能用这种方法回答神话提出来的所有问题。如果同意以奇尔科廷版本的神话为参照，人们就要设问，为什么这些印第安人感到需要说明象牙贝的来源，为什么他们很奇怪地说这来自陆地而不是海洋。另外，假设一种必要性迫使贝拉贝拉人用倒转了当作爪子的山羊角形象，那为什么他们必须在自然环境里如此众多的都可以完成这同一功能的物品中选择蛤蜊的水管？最后，为什么贝拉贝拉人似乎对象牙贝的来源不感兴趣，只把注意力集中到另一种财富上？这些问题迫使人们转向对思想施加了外来约束的第二种决定论。但是，在沿海和内陆的部落之间，无论是自然环境的特点，还是生活方式，甚至社会与政治条件，都不尽相同。

萨利希语系的部落居住在奇尔科廷人东面的内陆，给象牙贝以极高价值。他们从奇尔科廷人那里得到这些贝壳，并因此称之为“戴象牙贝的人”（Teit，*The Shuswap*，p. 759）。为了保持自己的垄断，使之在邻居眼里更为珍贵，奇尔科廷人尽力使人相信他们有无
153 穷无尽的象牙贝，这些贝壳来自他们自己的土地，是超自然事件的结果，他们独享这一厚爱。

这样，他们就歪曲了一个极不相同的事实。因为，实际上奇尔科廷人是通过商业交易从沿海部落得到的象牙贝，只有山那边的这些人才能直接得到海产品。过去的证据表明，沿海部落与奇尔科廷人保持着良好的关系，从无征战，“因为他们不愿意脱离海边或沿海河边的生活，似乎害怕到遥远的，不了解的和有敌意的山区世界冒险”（同上书，p. 761）。令人吃惊的是，那些内陆的萨利希人，比如汤普森人（Thompson）和锥心人（Cœur-d'Alêne），与奇尔科廷人不同，不知道象牙贝的真正来历，所以用一系列与贝壳提供者相对称且颠倒的神话来解释。比如，他们说，原来这里有象牙贝，在某些事变后消失了，现在印第安人只能通过商业交易得到这些珍贵的物品。

沿海部落与海洋和陆地物产的关系完全不同。在他们那里，海产品来自技术和经济活动，捕鱼拾贝是沿海印第安人的日常工作，他们以此为食或出售给奇尔科廷人。正像我的那些新马克思主义同事说的那样，这一切属于实践。至于陆地物产，印第安人则要求助于大山，他们不敢冒险去那里，而是那里的居民过来用陆地产品换取海产品。这种颠倒的关系和我们已经提出来的有关民族神话之间思想方面的关系在表面上相似，也就是说，在神话中，一种陆地上的手段导致一种海洋方面的结果，一种海洋方面的手段导致一种陆
154 地上的结果。由此，我们懂得了为什么沿海部落不需要将贝壳“神

话化"：它们仅仅属于日常实践；为什么在神话以经常出现的交错配列（chiasme）的形式变化的情况下，人们通过把象牙贝换成蛤蜊的水管，可以轻易地把作为结果的海洋变为手段。因为一种贝类的水管和另一种的外壳之间的关系，与主导两类居民各自的生态环境的两次颠倒的关系相同。

在探讨这个问题之前，我们先来看看山羊角。它的尖头朝外凸出，成为危险的武器，根部朝内凹进，可以加工成勺子——在这种情况下，人们可以把它们划归为宝贝。相反，使象牙贝具有宝贝价值的是凸出的形状和硬度，它里面是没有什么价值的软体动物，不能食用。所以，在所有这些方面，象牙贝都与蛤蜊的水管相对，后者是既空又软的管子，属沿海居民食物中占有重要地位的双壳软体动物的内部附属器官。但是，贝拉贝拉人的神话不承认蛤蜊的水管有任何食用价值，只是一种既明显又无用的器官。蛤蜊的水管被神话化的原因，与内陆居民用神话解释象牙贝来源的原因相反，这些人十分重视它，但他们那里却没有；沿海居民有蛤蜊，但没有赋予它的水管特殊价值。

在与自然环境相联的技术和经济条件面前，精神也不是被动的。它不是简单地反映这些条件，而是施加反作用力，并有逻辑地把它们连成系统。还不止于此。因为精神不仅对周围环境做出反应，还会意识到不同环境的存在，其中的居民都会以自己的方式做出反应。不管这些环境是不是在眼前，它们都被纳入受制于其他精神约束的思想构建之中，这些约束使不同思想体系走上相同的路。可以举两个事例加以说明。 155

第一个来自上述同一地区。定居在弗雷泽河（Fraser）三角洲北部操萨利希语的希切尔特（Seechelt）部落，这些印第安人奇怪地改编了落基山脉西部从哥伦比亚河流域到弗雷泽河流域广为流传

的一个神话。我们先来看看拉丁文圣经。它讲到，一个骗子说服了他的儿子或孙子，让他爬到树上，从在上面筑巢的鸟身上为自己拔羽毛。他利用魔法让大树一直长高，这个人无法从上面下来，最后到了天堂。主人公经历了天堂的许多奇遇后回到地上时，骗子正显现原形引诱他的妻子。主人公使这个可恶的家长掉进河里，一直被冲向大海，报了仇。在海里，一些自私的超自然创造物抓住了许多鲑鱼，她们救起骗子，热情接待他，他利用这一机会破坏了大坝，放走鲑鱼。从此，鲑鱼到处旅行，并洄游到印第安人捕捞和食用它们的河里。

捕捞每年从海洋洄游到河里产卵的鲑鱼是一种经验。在这方面，神话反映了对土著人经济至关重要的客观条件，并加以解释。但希切尔特人却有另一种说法：不知道在什么情况下，先是父亲掉进水里，一个女人救了他，把他送回家。回家后，他认为儿子是罪魁祸首，试图报复，使用和其他版本一样的方式送他去天堂。在天上，儿子遇见了两个老妇人，告知在她们住处附近有大量鲑鱼。为了感谢他的提示，她们帮他回到地上。

因此，希切尔特的版本是骗子遇险和被妇女所救在后，取代了
156 其他版本中这些位于前面的内容。由于这个原因，落水的情节就失去了意义。相反，鲑鱼的情节推迟，成为天上的奇遇之一，发生在落水之后，而不是之前。最后，在天上，不是给鱼放生，只是发现它们在那里。

如何解释这些变形？可以这样设想，希切尔特人曾经试图复制他们邻居汤普森印第安人的神话，这个版本非常完整和细致，但他们理解得不好，使它变了形。这个假设可能忽略了一个重要事实：希切尔特人生活的地理环境与他们更偏往内陆的邻居不同，因为没有适合鲑鱼洄游的河流，人们不能在那里捕鱼。要想捕鱼，希切尔

特人就得冒险到哈里森河（Harrison）中游斯奇利斯人（Stseelis）的领地，这种闯入有时会引发流血冲突。

既然希切尔特人没有鲑鱼，那他们也就理所当然地不能让他们文化中的一位主人公成为鲑鱼的解放者。或者即使做了这件事，那也不是在地上，而是只能在天堂。那是一个虚构的世界，经验失去了分量。这种改变使放生的环节失去意义。对希切尔特人来讲，问题不是鲑鱼如何能自由地洄游到河里，这是当地经验已经证实了的现象；他们那里没有鲑鱼，问题是先要知道鱼在哪里，所以赋予它们一种超验的存在，而不是承认生态使他们的地位比邻居低下这一事实。

如果说环境的特点可以改变历史的一部分，那么精神约束则要求历史的其他部分也发生变化。故事情节的奇特变化便来自于此：儿子在没有明显原因的情况下报复还没有发生的迫害，父亲造访海里的妇女但没有放生鲑鱼，儿子只是在天上发现了鲑鱼一事取代了父亲把它们放回大海的情节……

上述事例还包含另一个教益。如果技术—经济基础和意识形态之间的关系是单向的，犹如原因与结果，我们就可以期望希切尔特 157
人在神话中解释，为什么他们那里没有鲑鱼，或者为什么原来有，现在却到了邻居那里，当然也可以没有任何有关鲑鱼的神话。但是，我们在那里发现了完全不同的东西，经验当中不存在的鲑鱼出现在神话里，而且是以这样一种方式：别处有鲑鱼，但在它必须出现的地方却不存在。被经验戳穿的一个典型神话不会轻易消失，也不会变得更接近经验。它继续自己的存在，如果发生改变，也不是迎合经验的约束，而是满足独立于前者的精神要求。在目前情况下，陆地和海洋位于一条线的两端，对环境特点和技术—经济特点来说，这条线是唯一“真实的”，它由水平转向垂直。海洋一端变

成了上天，陆地一端不再意味着附近，而是低处，经验之线变成了虚幻之线。它带来了与经验没有任何可以想象出来的关系的其他变化，后者也来自一种形式上的必要。

因此希切尔特神话以惊人的方式表现了两种性质的压力，它们作用于神话思想。可以举出许多实例，这里只讲一个。它的意义非比寻常，因为在另外的生态和文化环境中，类似以上谈到的问题受到同样的对待。

对在所谓“加拿大式”生态区定居的阿尔贡金（algonkine）语系民族来说，豪猪曾经是一种实际存在的动物。人们一直捕杀它们，因为喜欢吃它的肉，妇女用它的箭刺做成珍贵的刺绣。同时，豪猪在神话中也占有重要位置。有一个神话讲到，在去远处村庄的路上，两个姑娘遇到了一头用倒伐的树作窝的豪猪，其中一个拔下
158 豪猪的箭刺并扔掉，受伤的豪猪掀起一场暴风雪，冻死了两个姑娘。另一个神话的主人公是世上仅有的两姐妹，一天在远离住处的地方游逛时，遇见一头用倒伐的树作窝的豪猪，其中一个愚蠢地坐在猪身上，所有的刺都扎进了她的下身，很长时间才康复。

现在来看看也属于阿尔贡金语系的阿拉巴霍人（Arapaho），豪猪在它们神话中的作用完全不同。太阳和月亮是两兄弟，为娶一个女人发生了争执。到底娶一个女人好，还是娶一只青蛙好？月亮想娶一个人，就变成一只豪猪，打算欺骗一个印第安姑娘。这个姑娘非常喜欢豪猪的箭刺，就在豪猪好像正在准备搭窝的大树上越爬越高。就这样，豪猪用这个计策把姑娘一直带到天上，现出原形，娶她为妻。

把豪猪的重要性放在一边，怎么解释似乎没有任何共同点的两个故事之间的区别？豪猪是加拿大生态区里很常见的动物，但在阿拉巴霍人几个世纪前迁来的平原上却很罕见，甚至没有。这个新环

境使他们无法捕猎豪猪，为了得到它的箭刺，就得和更北边的部落交换商品，或者冒一定风险，远涉别人领地。看来，这些新条件与人们在技术和经济方面以及神话方面观察到的条件不无关系。阿拉巴霍人的豪猪箭刺刺绣是我们曾经见过的最精致的艺术品之一，同时在其中也深深地渗透了一种神秘主义，这在别处很难找到它的对应物。阿拉巴霍人把刺绣当作一种礼仪活动，妇女在禁食和祈祷之前不准进行，要等待她们认为完成工作所必需的超自然的支持。而我们看到，阿拉巴霍人的神话彻底改变了豪猪的性质和象征，由具有神力，主宰风雪严寒的陆地动物，成了临近部落一种人形超自然存在的动物变种。它们居住在天上，负责生物周期，而不是自然和 159
和气候周期。于是，神话指出，月亮是第一个每月来月经的人，她怀孕，在规定的时间生产，而不是随便什么时候。

因此，从北方的阿尔贡金人到阿拉巴霍人，豪猪的含义发生了变化。连接近处和远处的水平方向的经验主线，变成了连接天上和地下的垂直方向的虚幻主线。这和我们在萨利希人那里观察到的变化相同，从技术和经济观点来看重要的动物——那里是鱼，这里是啮齿目——在一个特定的地理环境里不复存在。也和在萨利希人那里一样，这一变化带来了其他变化，它们不由外界决定，而由内部决定。只要认识到，尽管来源不同，这些变化之间有一种联系，在结构上是同一整体的组成部分，就能理解这两处涉及的同一个神话，一些严密协调的规则可以使一个神话变成另一个。

一种情况下，两个女人是姊妹；另一种情况下，她们属于不同的物种——人和两栖类。两姊妹沿水平方向活动，由近及远；另外两个女人沿垂直方向活动，由低到高。第一个女主人公拔豪猪的箭刺，第二个则可以说被她所垂涎的箭刺从村里“拔走”。一个姑娘愚蠢地把箭刺扔掉，另一个则把它当成宝物想得到。根据第一个群

体的神话，豪猪在一棵倒下的枯树里做窝，另一个群体的豪猪则沿一个不断长高的树往上爬。第一个豪猪延缓了姑娘们的脚步，第二个则使主人公爬得越来越快。一个女孩坐在豪猪的背上，另一个往高处爬去抓它。第一个豪猪有攻击性，第二个引诱人。一个把姑娘从后面撕裂，另一个让处女失去童贞，或者说从前面把她穿透……

160 分别看时，这些变化当中没有一种可以归因于环境的特点，它们共同来自一种逻辑的必然，被后者与一系列的行动连在一起。如果像豪猪这样对技术和经济如此重要的动物在一个新环境中不存在，那它只能在另一个世界保持自己的作用。所以，地下变成了天上，水平方向变成了垂直方向，内部变成了外部等等。所有这些变化来自一种不甚清晰的意愿：保持与人们过去设计的与过去环境之间的关系协调一致。对协调一致的需要是如此的强烈，以至于为了保持相互关系的结构不变，人们宁肯篡改环境的形象，使之变成虚幻的，也不承认与真实环境的关系已经改变。



所有这些例子都表明了我所说的两种决定论互相连接的方式，一个是把来自与个别环境的关系的约束强加给神话的思想，一个则反映了独立于环境之间的差异的，恒定地表现出来的精神要求。如果，一方面是人与环境的关系，另一方面是思想运行所固有的约束，它们属于不可逆转地隔开的两类，那么这种互相衔接就将很难理解。因此，应该了解这些精神约束，它们的普遍性使之要求事先有一个自然基础。否则，我们就会再度掉进一种古老的哲学二元论的陷阱之中。人体的生物学本质本身也是人发挥其能力的环境，即使是用解剖学或生理学的术语为这一本质下定义，也不会给这一事实带来任何变化。人越是只通过机体环境理解自然环境，机体环境

就越是与自然环境密切相连。因此，在感觉材料和作为理解手段的大脑对它们的编码与自然世界本身之间，应该有一种亲缘关系。 *161*

在英语中，语言学家用来自形容词 phonetic 和 phonemic，即法语当中的语音学和音位学两个术语的词尾 etic 和 emic，来区分不同层面。我们试一试用对此的批评来说明上述关系。这两个简明的说法，可以译为法语中的“étique”和“émique”，它们可以归为语言学家研究言语声音的两种方法：或者像被人们的听觉，甚至是在借助听力设备的情况下所感觉到（或以为感觉到）的那样；或者像人们为了以原始声音材料为基础，实现它的构建统一性而进行的描述和分析之后它们所表现的那样。当人类学家像语言学家那样，试图把经验思想引向二元对立的游戏和变化规则时，他们做的也不是别的事。

在实际当中，这种区分非常重要，但如果把它推得过远，赋予它一种客观地位，那就错了。吕利亚（Luria）的成果足以说明，连接适当的言语并非由声音构成。这位作者指出，对噪音和音乐的感觉是大脑的机制，与我们感觉言语所谓“声音”的机制不同，左颞叶的病变破坏分析音素的听觉，但不影响听音乐。要想说明这个貌似矛盾的现象，就应当承认，在听语言时，大脑分辨的不是声音，而是不同的特点。另外，这些特点同时具有逻辑和经验的性质，因为心灵主义和唯心主义不怀疑的分析仪器使它们在一个屏幕上清晰可见。结果是，唯一真正的“语音学”层面，恰恰是“音位学”层面本身。

正在进行的对视觉机制的研究，也取得了同样的结论。眼睛不只是简单地记录下物体，它还将它们不同的特点编码。这些特点不属于我们赋予周围物体的那些可以感觉到的性质，而是属于一个关系的集合。在哺乳类动物的大脑皮层有一些专门的细胞，负责进行另一些科动物的视网膜或神经节的细胞已经开始或完成的结构分 *162*

析。不管是在视网膜，在淋巴结，还是在大脑，每个细胞只对某个类型的一种刺激有反映：运动与静止的反差，有色彩或无色彩，由浅到深或由深到浅，物体正向或反向弯曲的轮廓，直线或斜线移动，从左至右或从右至左，水平方向或垂直方向等等。可以说，从所有这些信息出发，头脑重建那些不以上述形式出现的物体。视网膜的分析功能在诸如青蛙的一些没有大脑皮层的物种中更为重要，但是在松鼠身上也可以看到。在更高级的哺乳动物中，即使是分析功能已经主要转移到大脑，皮层细胞还是接替了感觉器官已经开始的一种活动。毋庸置疑，这些将外界刺激进行编码和再译的机制，通过神经系统里以二元对立的形式出现的一些方式运行，在人身上也存在。因此，感觉的直接数据不是没有加工的原材料——一种严格说任何地方都不存在的“语音学式的”实在。它从一开始就是区别于实在的抽象特性，因此属于“音位学式的”层面。

要想保护差异，就必须把人们越来越经常赋予这两个术语的各自意义颠倒过来。把自己压缩成一种表面，一种偶然现象——英文所说的 artefact，是“语音学式的”层面，它被一些热衷于机械唯物论和感觉主义哲学的作者看作唯一的实在。相反，“音位学式的”层面是感觉活动与头脑最具智力的运行相遇，互相融合，表现出它们对实在的本质的共同适应。人们并不是从结构中发现了精神活动的一个纯粹产品，而是承认感觉器官已经进行了一种结构性活动，我们身外存在的一切——原子、分子、细胞以及组织本身——都具有一些相似的特点。既然不能从“语音学式的”层面上理解这些外部和内部的结构，那得出的结果就是物体的性质属于“音位学式
163 的”层面，而不是“语音学式的”层面，我们应当从第一个角度来对待它们。当头脑为自己提供感觉器官事先已经处理过的经验数据时，它继续按照结构加工它收到的已经被结构化了的材料。如果头

脑、它所处的身体以及头脑和身体所感觉的物体不是同一个实在的组成部分，头脑就不可能这样做。

如果阿姆尔（Amoore）创立的气味立体化学的理论可信，那么一些不可能分析的，甚至不可能用感觉经验的语言描绘的性质差异，就会变成发味分子的几何特性之间的区别。最后再举一个例子。在他们的重要著作《基本颜色词》（*Basic Color Terms*）当中，柏林（Berlin）和凯（Kay）把白与黑的对照等同于辅音与元音的对照，我不认为他们这样说是正确的。实际上，听觉系统与视觉系统在大脑中的图像，似乎各自都同时与辅音系统及元音系统具有很大的同形性。雅科布逊（Jakobson）利用科勒（Köhler）和斯丹弗（Stumpf）的成果，提出视觉上明和暗的对照与 p 和 t 两个音素相对应。从声音角度看，这两者一浊一清，同样的对照在元音系统的 u 和 i 之间也存在。a 是与上面两个元音音素相对的第三个元音，它由于色差更强——雅科布逊说“不适于明与暗的对比”——而与红色对应。柏林和凯认为，在语言中，它的名词紧跟在白和黑的后面。和物理学家一样，他们区分出色彩的三个参数：色调、饱和度、色度（发光度）。因此，他们最初将包括白、黑、红的三角形与辅音和元音的三角形相比，并不要求比较色调，即三者中最“语音学式的”参数（只有在这个意义上，人们才能根据一个实际的标准确定
色调：波长）。相反，要想说一种颜色饱和或不饱和，色度明还是 *164*
暗，只需看它与另一种颜色的关系：对关系的理解这一逻辑行为优先于个人对客体的认识。可是，红色在三基色中的位置不包含色调，只是简单地位于一条线的一头，这条线的两极分别由有无色差来确定，表现出整个白黑这条线的特点。因此，总可以用二元对立的方式来定义一种颜色的饱和度或色度，只需问一问与另一种也不需要确定色度的颜色相比，是否有自己的特点。于是，在这种情况

下，感觉的复杂性也事先要求一种它所暗含的简单逻辑结构。

只有人文科学与自然科学的密切合作才能摒弃已经过时的形而上学的二元论。人们不是把理想与现实、抽象与具体、“音位学式的”与“语音学式的”对立起来，而是承认对它们其中任何一个来说都必不可少的意识的直接数据位于半途中，已经被感觉器官和大脑编码成一篇文章，和其他文章一样必须再解码，才能翻译成其他文章使用的语言。另外，在作为编码工作基础的理一化过程和头脑再解码工作中使用的分析方法之间，没有根本性区别。理解的途径和方式不是仅仅属于最高级的智力活动，因为它接替并发展了已经在感觉器官当中进行的智力过程。

庸俗唯物论和感觉经验论把人直接与自然相对，但看不到自然有起结构性作用的特点。除去数量更丰富以外，与神经系统为鉴别它们所使用的编码以及理解为了符合实在而确定的分类相比，这些特点没有什么本质不同。承认恰是因为头脑是这个世界的产品和组成部分，它才能理解这个世界，这不是在犯心灵主义和唯心主义的错误。头脑每天都进一步看到，通过了解世界，它也完成着一些在
165 性质上与有史以来世界上进行的那些活动没有区别的工作。

人们有时抱怨结构主义者不关注事实，只玩抽象游戏。我曾经试图说明，结构分析远不是业余爱好者和唯美主义者的消遣，它在头脑中进行，是由于它的模型已经存在于身体之内。视觉在开始时以二元对立为基础，神经学家可能同意把这一认可扩大到大脑活动的其他方面。通过被错误地判定为超级智力的途径，结构主义重新发现了身体已经隐约提出来的更为深刻的事实，并且把它们归为意识；它协调物质与精神，自然与人，世界与头脑，倾向于可以与现代科学知识发展方向相匹配的唯物论的唯一形式。什么也不能离黑格尔更远，甚至不能离笛卡儿更远，我们愿意克服后者的二元论，

同时又忠于他的理性主义信仰。

误解可能来自这样一个事实：只有把结构分析当作一项日常劳作的人才能明确地设计他们事业的方向和范围：统一两三个世纪以来一种过于狭窄的科学认识视为无法相容的一些观点，如感觉与智力，数量与质量，具体的与几何的，或者像今天人们所说的“语音学式的”与“音位学式的”。即使一些结构很抽象的意识形态成果（人们归于“神话学”名下的一切），好像是头脑在未受技术—经济基础很大制约的情况下完成的，但如果不十分注意生态条件，不注意每种文化对其所处环境的不同反应方式，它们也会难以描绘和分析。只有对最具体的现实几乎依附性的尊重，才可以使我们确信，头脑和身体没有不可挽回地失去它们过去的统一。

还有其他理由可以证明结构主义理论性弱而实际性强。人种学家研究的所谓原始文化告诉他们，事实的意义可以超越科学知识的层面，影响到感觉。它鼓励我们反对过时的经验主义和机械论标榜 *166*
的可理解的和可感受的二者之间的脱节，在人类自产生以来一直努力寻找的感觉与他出现并继续生存的世界之间发现一种隐秘的和谐，这个世界由形状、颜色、构造、味道、气味……组成。这样，我们就可以理解，不管多么微不足道，植物和动物不仅为人类提供了他所需的衣食，而且从一开始就是人类最强烈的审美情感的源泉，是人类智力和道德方面最初的，但已经很深刻的思辨的源泉，从而学会更好地热爱和尊重自然及其中的生命。

第八章　结构主义与经验主义

167 第七章是我在巴纳德学院讲座的法文译本。该学院属于哥伦比亚大学，当时在这所学校担任教授的哈里斯（Marvin Harris）先生没有出席那次讲座。他读了在美国发表的讲座原文以后，提出了尖锐的批评。他的文章首先在法国人类学杂志《人》上发表，由于哈里斯先生非常重视，他亲自把它译成了法文，英文文本随后发表在他的一本著作中（*Cultural Materialism*：*The Struggle for a Science of Culture*，New York，Random House，1979）。

《人》发表了哈里斯的文章，标题是作者自己选择的，《列维-斯特劳斯与缀锦蛤，对1972年纪念吉尔德斯利弗讲座的答复》，后面是以下将要看到的我自己的答复。我认为没有必要再介绍哈里斯的文章，

因为我的答复逐一涉及他的论据。下面就是原文及另附的三四段参考引文。

当《人》杂志告知我哈里斯的文章时，尽管它的语气与我们习惯的同事间的讨论有距离，我还是建议发表。因为即使是论据不正确，这篇文章还是使人耳目一新，在大量的反对对神话进行结构分析的文章中实属罕见，把问题放到了它真正的，即事实和我们证明事实的能力的位置上，而不是躲避在往往是抽象的先决反对当中。 *168* 人们以这些先决反对的名义，先验地反对方法，不考虑它是否能表现出表面专断的神话表象结成系统的方式。为了表现、掩饰或反对这一方式，这些系统则自己与自然和社会的实在连在一起。因此，我压缩了开场白，跟着我的反对者进入他选定的阵地。

和他一样，我对很难从中引用实例的博厄斯（Boas）《贝拉贝拉传记》（*Bella Bella Tales*）的土著原文感到遗憾。实际上，我们甚至不知道这些神话中的某些内容是用什么语言或方言收集的。卡瓦卡（Kāwaka，这是为了方便简化的，实为 K. !ā'waq!a）神话流传最广的一个版本和另一个版本来自 Ãwī'LīdEx[u]（即 Uwi'tlidox? 在这种情况下，那就是来自埃勒斯利湖——Ellerslie——的部落，cf. Olson，1955，p. 321。这是斯皮勒——Spiller——海峡的一个湾，位于贝拉贝拉人——Bella Bella——村落的东北）。第一个是亨特（George Hunt）的版本，他是博厄斯的夸库特尔（Kwakiutl）助手，在一个叫奥吉斯塔利斯（Otsestalis）的地方找到的。那里有一些同姓的人（Boas，1925，p. 260，n. 1；cf. Boas，1895b，p. 621；Curtis，1915，pp. 220，242，301）。这里提到的亨特，1895 年就为博厄斯提供信息（Boas，1932，p. 38，n. 1），他在鲁伯特堡（Fort Rupert）与夸库特尔人生活过一些年（同上书，Ⅶ）。亨特讲一口流

利的夸库特尔话，从他用这种语言做的记录中选取了一个故事（同上书，p. 143）。因此，亨特讲的那个神话极有可能也是别人用夸库特尔语讲给他的。简而言之，收集在一本书里的两个神话，可能有一个是博厄斯自己用奥维克诺语（owikeno，贝拉贝拉人的领地南端河口地区的一种方言，从语言学角度讲，是一种混合语言）收集的，另一个是博厄斯和亨特用一种更接近纯贝拉贝拉语的方言收集的。博厄斯在《贝拉贝拉文本》（*Bella Bella Texts*）后面列举的词汇里区分了两种形式。

这个语言学问题不是主要的，因为正像哈里斯正确指出的那样，无论是夸库特尔语还是贝拉贝拉语，都有不同词汇专指蛤蜊（普通的）和马蛤（horse clams①）。因此，我完全同意排除这样两
169 种可能：原文提到马蛤时博厄斯和亨特指蛤蜊（未加具体化），或者原文提到蛤蜊时他们指马蛤。《贝拉贝拉文本》的词汇表甚至包含了与最大的蛤类有关的专门动词：tsātsE'mts! a——抓马蛤，ts. Emsī'la——煮马蛤（?）只是人们从中提出的可以解释神话的结论与哈里斯相反，后者也没有看到他的论据反而对自己不利。

在描述水管附带作用的三个神话里，有五次提到贝类动物。但如果我们同意人们的假设，认为博厄斯和亨特的翻译是严谨的，他们应该译成马蛤的词只出现了一次。由此可以得出结论，在另外四种情况下不是这种贝类，否则他们会采取相同的译法。这个在五次里只提到过一次的马蛤，应该引起我的反对者（他非常重视对频率的统计）的思考，使他不要不慎重地推而广之。

---

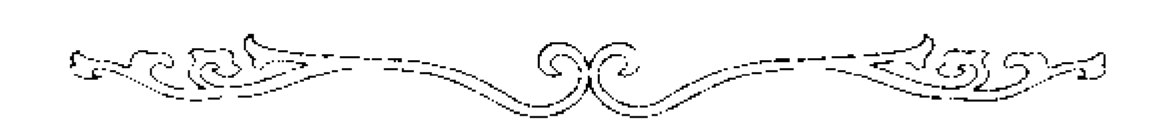
① 根据法国—加拿大的用法，哈里斯文章的译者把蛤蜊（clam）译成了缀锦蛤（palourde）。由于后者不准确，我还是喜欢用前者，它是 Petit Robert 词典认可的，可以视为已经法语化。

还不止于此。不仅马蛤只出现在我用来解释水管的三个故事当中的一个，而且除这次以外，它在这个小故事里再也没有任何的位置。另外，这个故事的进程证明，主人公未能利用马蛤的水管。

为了自圆其说，只需再读一次这个神话，哈里斯在文章后面不厌其烦地附上了全文，认为它支撑着他的证明。超自然保护者从被困的年轻主人公那里得知，女妖每天去海边挖蛤蜊（to dig clams），回家后吃的时候把水管扔掉。“这位保护者说：‘你把它们拣起来放在手指上……’第二天，当女妖提着满筐的马蛤往山上走的时候，小姑娘举起一个手指。女妖十分害怕，几乎跌到。小姑娘于是伸出了所有的手指，女妖滚到山下，死去。”（Boas，1932，p. 95）如人
所见，马蛤在故事的进程中没有起任何作用。小姑娘用的不是马蛤 170
的水管，因为妖怪还没有见到她，这些水管是她在屋子里拣到的上一顿饭扔掉的东西。而且，没有一处提到它们来自马蛤，只说来自蛤蜊。

其他版本更加模糊。1886 年在河口地区收集到的版本甚至都没有提到蛤蜊：“半身长在地下的那个女人建议男孩找几只贝类（some shellfish），把水管放在手指上。”（Boas，1932，p. 96）下一个肯定是 1923 年收集到的。保护者这样说：“女妖有到海滩捡淡菜和蛤蜊（to get mussels and clams）的习惯，当她回来往山上爬的时候，你把蛤蜊的水管（the siphons of the clams）放在手指尖上……”（同上书，p. 96）。因此，无法想象这四次提到 shellfish、mussels and clams 和 clams（两次）时翻译的都是马蛤（贝拉贝拉语为 tsī'mani，河口地区方言为 tsē'manē）。而在博厄斯收集和研究当地人提供给他的术语的《贝拉贝拉文本》一书的词汇表中，有一系列的词涉及淡菜（k!wās，xawŭ'l）、蛤蜊（ts!ēkwa）、贝类（ts!ē'ts!-）以及与捡拾此类软体动物有关的动词。我们可以顺便看看当地的文章，哈里

斯曾以此来表示普通蛤蜊和马蛤的区别。按照为博厄斯提供信息的人的说法，他们用以指普通蛤蜊的词的意思是广义的贝类［ts!ēts!Exp!见“贝壳类的壳”（“shell of shellfish”），Boas，1928，p. 233 renvoyant à 14］。因此，无论哪个地方，男女主人公使用的水管都是不加分类的水管，来自不加分类的蛤蜊，甚至不加分类的贝类，都没有特别说明。在我引用的任何一篇文章中，都没有涉及赋予马蛤水管的特殊作用。在侨居纽约时法语称为海螂的东西曾引起我的兴趣，戏谑地提起它（为美国公众做的每一次讲座习惯上都包含着一个玩笑），并不与我讲的神话的思想和内容背道而驰。

171 

哈里斯确实引用了两个后来的版本，其中的水管来自巨型蛤蜊。从时间上看，第一个来自奥尔森（Olson）1935 年和 1949 年收集的故事，即就博厄斯（1928，Ⅸ）的发现，从 1923 年起“整个贝拉贝拉文化几乎基本消失”之后的 12 年和 26 年。奥尔森认为，上述判断远远低于当时的实际情况（“of course an understatement in terms of 1935 and 1949”，Olson，1955，p. 319）。因此，在此次消失之后，神话内容发生变化是正常的。我们还知道其他的例子。当代夸库特尔雕刻家用凸出张大的眼睛来表现女妖祖诺克瓦（Dzōnoqwa），这肯定是为了强调它的凶恶，但这与被神话、面具和古迹头像证明的古代传统相反，那时她的形象是两眼深陷于眼眶之内或半睁半闭，几乎失明。根据同一思想，我们可以判断出，巨型双壳类软体动物更适合庞大妖怪的胃口。另外，这不是该版本的唯一特殊之处，它没有提到妖怪的饮食怪癖，但只有这才能赋予蛤蜊迷惑它的牺牲品的能力。为此，主人公不和她的看守一起用餐，而且按照保护者的提示，用藏在篮子里的贝类水管恫吓这个看守。尽

管奥尔森的版本肯定与其他版本属于同一个群体，人们应该把它们放在一起，但它的内部结构却是如此奇特，使人无法把它看作这一群体的代表。①

又过了一些时候，另一个版本在我讲座一年后发表（这并没有 172
妨碍哈里斯对我没有引用该版本感到奇怪），提供了一些其他地方见不到的特点。据提供线索的人讲，必须先撕掉水管的头，然后像翻手套的手指部分那样把它翻过来，露出一年中某个时期被有毒微生物染成红色的里面。在这个季节，蛤蜊或它的水管是不能吃的。但是，如果说扔掉有毒部分是当地普遍的习惯，那人们就会奇怪，亨特极其详细地描述了夸库特尔人的烹调技术，却没有提到这一点。由于他两次介绍了对另一种完全不同的软体动物石鳖（chiton 或 oscabrion）的同样加工，上述省略就越显得难以置信：在吃之前，捕捞者"先把石鳖身上的红颜色刮掉"；后面又讲到妇女也做同样的准备工作，"用刀背刮去石鳖身上红颜料一样的东西"（Boas，1921，pp. 485，487）。但是，关于蛤蜊某个时期的毒性，夸库特尔人的看法似乎和提供信息的贝拉贝拉人不一样。有一篇文章说，这种毒性不是时间性的，而是地区性的，"Gēg. äqē 的蛤蜊有毒，所以人们不吃（来自这一地区的蛤蜊）"（Boas，1910，p. 377）。出于

① 在萨利希直到贝拉贝拉领地南部 600 公里的地方，人们通过物质文化的证据重新发现了群体的痕迹。为了收获蛤蜊，河口地区的印第安人使用一种叫"吃人的"特殊形状的篮子。根据神话，老妖婆就是用它把小孩抢来吃掉（Waterman，1973，pp. 8，12-13 et pl. I*c*）。因此，蛤蜊（任意一种）在这里也和女妖有关。夸库特尔人与贝拉贝拉人更接近，他们信仰吃蛸子的木神 Bukwus。据一个提供信息的尼斯卡人（niska）说，基姆先人用蛸子吓退另一种恶魔——旱獭（Halpin，p. 21，n. 14）。

偶然的原因，这个地区离河口很近。[①] 因此，哈里斯提到的第二个
173 版本反映的不是一种真实的并广为流传的习惯，即使不是局限于几个人，也只限于一个不大的群体。它可能来自一个后来发生的混杂，一方是神话的传统教义，一方是对 Awī'LīdExu 的信仰（其中的两项教义来自这一信仰，*supra*，p. 168），即只要咬破舌头，把血吐到超自然物身上，就能吓跑它们。这种血和经血，尤其是处女的经血毒性相同（Boas & Hunt，1902 - 1905，pp. 429-431. cf. Boas，1895a，p. 21；Boas，1916，p. 481；Swanton，1905，p. 148，n. 49）。不管这个反常的版本是怎么形成的，大家都对它重复着在提到奥尔森的版本时说的话：它属于一个群体，但不能代表这个群体。

为了把上述两个版本放到它们各自真正的位置上，我想再引进一个版本，它沿相反方向扩大了软体动物附属物的目录，神话从中加以选择，赋予其相同功能。这个版本的额外意义在于，博厄斯 1895 年用德文在《印第安传说》（*Indianische Sagen*，pp. 224-225）

---

① 奇怪的是，这不是更北部地区扔掉所谓有毒的贝类的唯一情况。当然，各地涉及的种类不同。尼姆基什人（Nimkish）是夸库特尔人的一个群体，他们有一个神话确认 Koā'qem（在东北部的察瓦特努克——tsawatenok——地区）的蛤蜊有毒（Boas，1895a，p. 135）："基姆先人认为（一个报道人这样解释），贝类好吃，那里的淡菜和这里（兰格尔—Wrangell）不一样，没有毒。4 月份，阿拉斯加人（特林吉特人）不敢吃贝类，尤其是淡菜，因为他们说在那里有毒。"（Swanton，1909，p. 130）可是，贝拉贝拉人在夸库特尔人北边，特林吉特人在基姆先人北边，而后者又在贝拉贝拉人北边。特林吉特地区最北端的雅库塔人（Yakutat）终年吃他们自己的贝类，但说有时在阿拉斯加南部这是有毒的。但是他们的萨满在 3 月或 4 月之前不吃贝类，这是财神婆婆到海边捡食贝类的时间，人吃了会生病（Laguna，1972，I：pp. 392，393，404；II：p. 683）。我在别处也曾经指出（1975，II：pp. 52-54），特林吉特人的财神婆婆和她海达的同伙与夸库特尔和贝拉贝拉的女妖有一些共同点。提供信息的特林吉特人认为，贝类的毒性不是天生的，是魔法造成的，只有它们失去毒性的时候财神婆婆才到海边来吃它。因此，我们不能对上述讨论无动于衷。

中发表的是我们知道的最早版本之一。它源于贝拉贝拉人最南部的群体，河口地区的奥维克诺人（Owikeno），在语言和文化当中混有大量的夸库特尔色彩。奥尔森（1954，*Foreword*）曾经不无怀念地提到，这一文化在博厄斯于当地工作时还很兴旺。

在这个版本中，超自然保护者让一个被妖怪抢走的小男孩去拣 174
一些贝类（*Muscheln*），煮熟洗净后切成薄片，再用胡须（*Barten*）做成手指套。当年轻的主人公伸出手时，女妖大叫："那是什么？我从来没有见过这样的东西，我害怕。"孩子按照别人的建议，举着手指大声喊叫，妖怪摔倒在地死去。

博厄斯所说的软体动物的"胡须"是什么？如果参照布雷姆（Brehm）的《动物生活》（*Tierleben*）这部在上个世纪末对德国学者颇有权威的十卷本巨著，可以在瓣鳃纲的解剖学术语当中看到"*Bart oder Byssus*"（*Brehm Tierleben. Die Niederen Tiere*，von Professor Dr. Oskar Schmidt，Leipzig und Wien，1893，p. 450），即某些双壳类用以暂时或长期附着在岩石上的细丝。除非博厄斯根本没有听懂他的报道员的话，把"水管"翻译成了"足丝"，把"蛤蜊"（对此，他没有忘记30年以后在《贝拉贝拉传记》中加以纠正，其中p. 95，n. 1 et 2提到该版本时未加任何说明）[①] 翻译成了"淡菜"（或其他的双壳类），不得不承认说的不是马蛤。与其他版本不同的是，里面基本没有提到水管（德文为*Siphonen*），只提到一个附件。即使博厄斯的*Barten*指的不是足丝，这个附件也不可能是水管。和哈里斯的看法相反，俯首帖耳的经验主义是新马克思主义老化的症状，神话与它相去甚远，没有一旦确定就永远不变的，由一种唯一的双壳类某器官的特性所严格确定的内容。它们发挥作

---

① 在《印第安传说》243页中，他已经注意到纠正一些错误的翻译。

用的范围很宽，囊括了同一个器官多种不同的经验性表现，也包括其他一些互不相同的，甚至来自不同动物家族的器官的表现。这个范式的所有术语都可以为神话思想所用，只要经过我们应该进行的
175 调整，这些术语就可以表达同类的，而不是各自的意义，同时又与也在变化的其他术语相对。

马蛤就这样又被放到了它们自己的位置上，根本不需要关注哈里斯提到的它们水管的食用价值，因为水管在作为我们讨论基础的神话中没有任何作用——尽管我不是不知道别的蛤蜊的水管可以食用，而且我也一直在吃。问题在于了解神话在语义方面把这些水管置于什么位置，该位置与当地实践的关系怎么样。在这两个方面，哈里斯引用的美国作者的文章不会提供任何教义。而且，当知道年迈的海尔区克（heiltsuq，即贝拉贝拉人中受夸库特尔影响最小的群体）报道人认为马蛤及其水管可以部分食用，而夸库特尔人只要不是没有东西吃就把它们扔掉的时候，他也不是无动于衷。但是，还要再说一次，这不是我们神话里说的那种特殊的马蛤，而是广义的蛤蜊的水管，甚至有时指没有分类的贝类。因此，在哈里斯所给出的迹象当中，应该特别记住，在吃小蛤蜊的水管之前，人们应该先去掉它那略带紫色的外衣。而且据贝拉贝拉报道人讲，人们去掉所有水管不能食用的头部——小蛤蜊的发黑，大蛤蜊的发红。即使是那些提供了证据的马蛤水管的热衷食客也承认，只有里面能吃，难看又嚼不动的外表和角质的头部不能吃。

我们可以概括如下。第一，女妖卡瓦卡吃蛤蜊（再重复一次，不论是什么蛤蜊），不吃水管，因此这至少对她来说是不能吃的。第二，即便是蛤蜊水管最坚决的食用者，不管是什么品种，也扔掉外皮或套子，以及以角质形式出现的那部分。因此，他们认为水管
176 有一部分不能吃（至少可能是魔鬼扔掉的，男女主人公用来恫吓她

的那一部分)。第三，如果像哈里斯在前几页（14 和 16 页）那样，指出妖怪的愚蠢之处在于她扔掉了水管里最好的那一部分，看见这些水管就害怕是因为水管的毒性有致命危险，一点也不令人惊奇。第四，可吃和不可吃两部分（后者事先被割下来扔掉）的区别与夸库特尔人把山羊的可食用部分和不能吃的犄角的对立这两件事之间，出现了奇怪的相似性。“当猎人出发时，制勺匠请他把羊角割下带回来，因为猎人只要羊脂、腰子和肉。正是因为他不要骨头和犄角，制勺匠才向他要这些东西……于是，猎人打死一只羊后，就先收起羊脂、腰子和肉，然后沿角根割皮，最后用锤子把角质层从骨质的核心上敲下来”（博厄斯译亨特用夸库特尔文写的文章，1921，pp. 104-105)。总之，在奇尔科廷（Chilcotin）版本中主人公用来恫吓劫持者的山羊角在猎人实践中占的位置，与贝拉贝拉人用来恫吓劫持者的蛤蜊水管的作用，在整体或部分上面有着惊人的相似性。通过这个事先没有预料到的侧面，哈里斯提供的细节强化了我的解释。



下面看一下哈里斯第二个有力的，或者说他认为有力的论据。本来，我应该集中所有证据，说明妖怪的宝贝全部来自陆地。可是我的反对者批评说这不够准确，指出每个一年级大学生都知道在夸富宴时分发鲜鱼、鱼干、鱼子、鱼油和珠母贝。哈里斯在嘲笑什么人？我和他一样了解观察者们列出的清单①，但我在讲座的任何地 177

① 这些清单并不总是能证实他开出的目录。据巴雷特（Barrett）调查，为被邀“部落”所设的欢迎宴会没有鱼，没有贝类，也没有陆地动物这些一般食品，只上海豹、鲸鱼、水果和素食（Ritzenthaler-Parsons，1966，p. 91)。可是，在夸库特尔人的思想中，海豹和鲸鱼的含义更多的是地狱，而不是海洋。

方都没有提到真正的夸富宴（而且更没有提到具体的妖魔）。我唯一提到的夸富宴是神话里的，来自神话的介绍，也来自纪念自身所具神话性质的事件的仪式。不过，神话十分明确地显示：第一，劫持儿童的妖魔只有来自陆地的宝贝；第二，这些宝贝被人得到后立即用于一场夸富宴。下面我将提到，这场夸富宴具有示范价值。

什么神话？为了更好地驳斥我，哈里斯在提到我有关这个题目的内容时，毫不犹豫地删去了我文章中重要的词句。他（在译文中）让我这样说道，“我们掌握的关于卡瓦卡这个妖魔的神话和礼仪资料可以证明，她的财宝全部来自内陆”（p. 17）。而我的原文是“……这个卡瓦卡，或者像夸库特尔人所称的祖诺克瓦（... this Kāwaka, or Dzōnoqwa as the Kwakiutl call her...）”。所有的东西都在这里。我们知道，实际上博厄斯发表的贝拉贝拉文本主要来自鲁伯特堡（Fort Rupert）和河口地区（Rivers Inlet），即夸库特尔人的领地或他们影响占主导地位的地区。为此，哈里斯援引的那些严格坚持“纯粹”贝拉贝拉文化的人对博厄斯的文章有所保留，认为不能代表这一文化。由此得出结论，为了准确解释这些文章，必须注意夸库特尔的神话，而不是来自更北部的神话（后者没有讲出哈里斯让它们讲的内容：乌鸦有铜翅膀，它没有“从天上带回铜”，比较 Olson，1955，p. 330）。总而言之，一个讲铜来自上天的神话
178 显现出了基姆先人（tsimshian），甚至特林吉特人（tlingit）的影响。实际上，除有关水管的那部分以外，博厄斯收集的所有关于“卡瓦卡”的神话都是夸库特尔神话几乎逐句照搬的变种。博厄斯（1895b，pp. 372-374；1910，pp. 116-122，442-445；1935b，pp. 69-71）、博厄斯和亨特（1902-1905，pp. 86-93，103-104，431-436）、柯蒂斯（Curtis，1915，pp. 293-298）等著作中有它们的原文。这毫不奇怪，因为贝拉贝拉人说的卡瓦卡和夸库特尔人说的祖

诺克瓦没有什么两样（Boas，1928，p. 224；1932，p. 93，n. 1）。哈里斯越是不提我而提博厄斯，就越让人反感："甚至《夸库特尔人传说》（*Kāwaka Tales*）这个标题也会导致错误，因为在贝拉贝拉的第三个故事中，妖魔叫 Ts!E'lk. ig. ila 或 Adzi，即青蛙。"这时候他不知道《传说》的详细注释（p. 226，n. 1）。其中，关于同一个人物，博厄斯解释说它就是夸库特尔人的祖诺克瓦（Tsonō'k. oa，Dzōnoqwa），贝尔库拉人（Bella Coola）的斯尼尼克（Snēnē'ik）。即便是在同一种语言里，名词的多样化也不值得大惊小怪，夸库特尔语里的祖诺克瓦就有三种形式（Boas，1935a，p. 144）。

那么，夸库特尔人怎么说祖诺克瓦的财宝呢？当主人公杀死女妖，进到她的住处以后，发现了大量的财宝："啊，这儿有这么多宝贝！可是在所有这些四脚动物当中，没有来自水里的食物，她（女妖）是用肉干接待客人的……由于她的这种情况（on account of the way she was），没有任何来自江河的东西。"（Boas，1935b，p. 70）在我们知道的博厄斯最后的思想状态下，他还强调，"……祖诺克瓦是一种强大但愚蠢的创造物，它生活在内陆，只吃陆地动物的肉。因此，它们当中的一个——往往是雌性的——到村里偷鱼……劫持爱哭孩子的是女妖"（Boas，[1935] 1966，p. 307）。

这就是为什么妖魔的财宝只来自陆地的原因。尽管人们得到的这些财宝也包括礼仪用品和铜、皮毛以及同是陆地产物的浆果，尽管得到之后可以举办第一次夸富宴然后互赠财宝，这还是毫不含糊地来自所有有关祖诺克瓦的神话以及博厄斯关于其同类卡瓦卡的神 179
话集中的一个（1932，p. 95）。

肯定，其他的夸库特尔神话把夸富宴的来源追溯到一位在海上丢失的公主的奇遇。财宝的主人科莫格瓦（Kōmogwa）救起她，带她到它在另一个世界的王国。她为它生了几个孩子，这些孩子后来

回到母亲的故乡，带回铜器和其他礼物（Boas，1910，pp. 267-285）。但是，科莫格瓦也吃人肉，肯定和祖诺克瓦有某种亲缘关系。虽然它是海神，人们有时也把它当作山神（Boas，1888，p. 55；1895a，p. 164），并在它住所门口立有一尊祖诺克瓦的塑像（Boas，1895a，p. 146）。最后，尤其重要的是，两者都有人们从那里得到后举办夸富宴的条件——铜器。不过，科莫格瓦是铜器最远的主人，祖诺克瓦是铜器最近的主人，从后者得到铜器没有从前者得到那么稀罕。

习俗证实了这一点。为了庆贺夸富宴，助手从一个装满物品的背篓（祖诺克瓦惯用的物品）里取出铜器，交给首领，后者戴着祖诺克瓦的面具分发给众人。没有什么能比这更好地说明，对夸库特尔人来讲，夸富宴上分发的铜器和其他物品是神话中人从女妖祖诺克瓦手里抢来的财宝的复制品。所有的夸富宴都和它的原型一样，重复着妖魔陆地上的宝贝有一天可以给人的那些东西。[1]

那些比我的批评者更热衷于西北沿海地区神话的人，可能有不同看法：与夸库特尔的祖诺克瓦不同，贝拉贝拉人的卡瓦卡不光吃陆地上的食物，它每天的食谱都有贝类。但是，除去夸库特尔人自
180 己知道有一个“大海的祖诺克瓦”——海洋比纯粹意义上的水更属于在海底地狱的入口——以外，巨人对蛤蜊的偏爱，或者更确切地说，它吃蛤蜊的必要性，通过一个夸库特尔神话得以表明。神话把两个民族的两种生活加以对照，一个是温哥华岛的尼姆基什人（Nimkish），一个是大陆的科克索特诺克人（Koeksotenok）。尼姆基什首领的女儿与一个科克索特诺克人结了婚，一天带着儿子回娘

---

① 哈里斯又一次当众嘲笑，说我“不知道夸富宴中的铜器所用的大部分金属实际上来自欧洲的船队”（p. 18）。这一点尽人皆知（见 Lévi-Strauss 1975，I：pp. 68-69，95；Ⅱ，pp. 108-109）。但主要是哈里斯不想让读者知道，在引进铜之前，天然金属（采于地下）在沿海文化中已经占有重要地位。

家。在欢迎宴会上，孩子一边吃煮蛤蜊一边走来走去，蛤蜊“头部”充满了暗绿色的汁，顺着他的嘴流了下来。“当地的孩子们嘲笑他，说他呕吐，实际上是因为科克索特诺克人的祖先天生不占有大江大河，所以只吃淡菜、蛤蜊和马蛤。尼姆基什人之所以嘲笑他们，是因为他们没有供鲑鱼洄游的大河，不像尼姆基什的大河里有几种鲑鱼洄游，供人们食用，孩子们嘲笑人时想说的是这个意思。”(Boas & Hunt，1902－1905，p. 134；见 Boas，1895a，pp. 143，154)

这段故事的意思很清楚，淡菜和蛤蜊（这里又一次没有确定品种）是水边居民的廉价食品，但他们当地没有鲑鱼。把卡瓦卡杜撰成贝类的食客又是一种——如果让我说，关键是大海——说法，告诉人们她没有鱼吃，虽然在海边走来走去，内心深处还是和它居住的大山一样属于陆地，每天来海边捡拾的也是海洋食物中最陆地化的，因为要挖开泥土才能找到。由这个故事可以得出，在尼姆基什人及其邻居这些吃鲑鱼的人眼里，他们肯定也吃的贝类属于不值钱的食物。

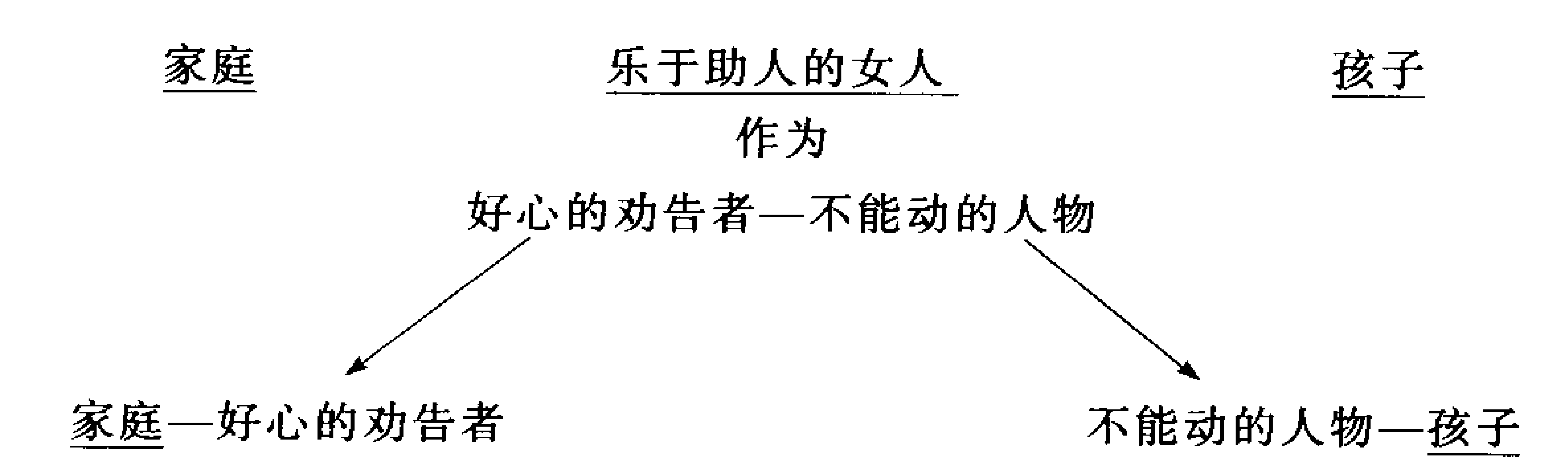
这也是基姆先人的看法（Boas，1935a，p. 173）。夸库特尔人别的邻居，海达人（Haida）和特林吉特人的神话，都把贝类列为短缺食品（Swanton，1905，p. 48；1909，p. 41）。雷德（Reid）女士懂夸夸拉语（kwakwala），我感谢她为我提供这一情况。她的多位夸库特尔报道人认为，平时指蛤蜊水管的词可能是“阴茎”的委婉说法。四分之三个世纪以前，斯万通（Swanton，1909，p. 21）在 181
特林吉特人中也曾有过类似发现。直截了当的说法被印第安人认为不妥并加以限制，它意味着与整个软体动物相比，他们还是更不重视水管。

一个小时的讲座不可能谈到所有问题。这要求我们简化，必须用外语表达又为交流增加了困难。因此，我不得不把比哈里斯想象的还要多得多的许多方面和问题搁在一边。但是，他严厉地指责我忽略了在我引用的神话里“出现频率是财宝三倍的”那个劝告者，所以我接受他的挑战，指出在奇尔科廷神话中也有他的对立面。但是，这个内容属于一个很宽泛的整体，首先应该调整它在其中的位置。

1974—1975 年我在法兰西学院讲学时，曾经长时间关注那个劝告者，她在夸库特尔神话中占有重要位置，以两种面目出现。忽而是不能动的人形，身体下部是石头，或者像树一样扎根在地里，或者由一个充满血液的脐带与大地相连；忽而是老鼠，自由地往返于地上和地下。因此，一个终身位于地平线上，往往是神话里人类主人公的女儿或姐妹，来到一个遥远的凶恶世界自己还不知道，并且与之合作。无法回到亲人身边，她就在他们遇到困难时提出建议，帮助他们。相反，老鼠女士垂直运动，起到了超自然世界特使的作
182 用，可以往来于这个世界和人类世界之间。于是，它的形象便与另一个妇女的形象相关联，相对立，后者是作为人质被关押在另一个世界的尘世代表。不能移动的女人和老鼠女士以不同的方式，充当着两个世界的中介。一个是固定的，成为支点，她们各自的主角围着她运动；一个负责两者之间的联络。

到目前为止我们研究的贝拉贝拉和夸库特尔神话，讲述的都是一个孩子被女妖抢走的故事。在妖魔的住处，孩子得到了上面提到的以这种或那种形式出现的好心劝告者的建议。如果这个劝告者是一个不能动的女人，她的建议可以使被劫的孩子摆脱妖魔，不再有相同命运，并像孩子希望的那样回到亲人身边。可是，只要读一读奇尔科廷的神话，就可以明白为什么好心劝告者没有出现。和贝拉贝拉及夸库特尔神话的情节不同，主人公根本不想回家，在劫持者

那里过得很舒服，受到良好教育，当父母过来带他走时，费了很大气力才说服他。因此，孩子是这个不动或将要不动的人物，他的父母不是待在村里或放弃寻找，而是终于找到他，并且违背他的意愿，成功地解救了他。乐于助人的女人这个角色分成了两个不同的功能，一个来自不能动的那个人物，直接落实到主人公身上；一个来自好心的劝告者，由孩子的父母不无艰难地完成。从一组神话到另一组神话，同样的功能一直存在，但是它们的代理人在一个里面是三个，另一个里面是两个。奇尔科廷神话中的两个代理人，除了自己的功能之外，还肩负着贝拉贝拉和夸库特尔神话中纳入到第三个人身上的一种功能：



研究这些功能的分担如何和为什么在奇尔科廷神话中发生，会很有意思。我们可以怀疑，关于奇尔科廷人的现有资料已经丰富得 183
足以达到上述目标。总之，这里不是开展研究的地方，它需要系统地比较分析夸库特尔人及其沿海和内陆两个邻居的神话。

还有什么要说的呢？提出这种假设恐怕不是没有道理的，即在加拿大印第安人和我们眼里，野山羊的角比双壳类的水管更具攻击意义。捕羊的猎人不是不知道这种动物有时用角攻击。另外，印第安人用羊角做的刀劈树（Curtis，1915，pp. 10-11），用鹿角作武器，这在贝拉贝拉语中叫 wōL!Em，它既指鹿角也指羊角。在贝拉贝拉的一个神话中，一个以此为名的大棒只是在空中晃了一下，就产生了杀死一打一打的敌人的魔力（Boas，1928，p. 191；1932，p. 141）。

至于羊角雕成的勺子，和哈里斯所说的相反，我没有说过它们是属于女妖的财宝，也没说过是夸富宴上分发的物品，只是说这曾经是具有宝贝性质的珍贵物品（“they may be made part of a treasure”），从这个角度讲可以与象牙贝媲美。

哈里斯不同意贝拉贝拉神话改编了奇尔科廷神话，他倾向于一种反方向的借鉴。问题没有解决，大家可以讨论，但应该使用哈里斯没有提到过的证据。他只说，如果贝拉贝拉人认识他们在岸边橡树林里（当然了，他们能在别的地方找到山羊吗?）捕猎的山羊，那么奇尔科廷人对蛤蜊则只有很模糊的概念，甚至可以假设他们根本没有见过蛤蜊。可是，奇尔科廷人贩卖海里的贝类，经常去海边，那里的夸库特尔传说甚至认定他们来自于此（Boas，1935b，pp. 91-92）。不用追溯得这么远就可以发现，在上个世纪中叶，他们
184 一直征战到骑士湾（Knight Inlet）地区（Boas，1966，p. 110）。在同一时期，一位优秀的观察者把这些“半年在内陆半年在海边的”列为半游牧部落，指出“奇尔科廷人大部分时间在本廷克湾（Bewntinck）的贝尔乌拉（Bellhoula）度过”（Mayne，1862，p. 299），即距乌维特里多克斯人（Uwi'tlidox）的居住地和河口地区的直线距离都是 60 公里的地方。关于卡瓦卡的神话中有两个涉及乌维特里多克斯人，而博厄斯正是在河口地区收集到一部分资料，人们可以肯定奇尔科廷人也会到这边来。



我用了很多时间来驳斥这些批评，除了两个问题以外，它们现在已经没有什么了。这两点的意义虽然不很重要，但也不能因此受到忽视。一个是把“无害的”和“没价值的”两个形容词用于最大蛤蜊的水管（这不是我引用的神话里涉及的水管）可能不恰当，一

个是蛤蜊的水管肯定只有一部分被印第安人视为不可食用。我之所以耽搁到现在，是因为我希望利用这个机会强调对神话进行结构分析所提出来的问题的复杂性。当时由于使用的并非母语，而且听众中大多是非专业人士，我只能对这些问题一带而过。

因此，我要从上面讨论的神话这个有限领域里尚待解决问题中列举几个，作为结束。

首先，来自海边和内陆的神话，不是以一种方式，而是以三种方式，改编了奇尔科廷的神话。通过奇尔科廷及某些贝拉贝拉版本（Boas，1898，p. 89；McIlwraith，1948，Ⅱ，p. 446）的神话里的山羊角可以看出，除蛤蜊的水管以外，实际上我们还应该把上面已经说过的双壳类的足丝与之并列。在贝拉库拉的一个版本（Boas，1895a，p. 248）中可以看到第三个改编，那就是妖魔斯尼尼克的俘虏把鹰爪套在手指上吓她（戴上妖魔的能发出闪电的手套；McIlwraith，1948，Ⅱ，p. 448）。由于传说把猛禽的尾羽赋予了斯尼尼 185
克，所以“手套”肯定和爪子是一回事。总之，从整体上讲，分别属于水（有两种，同时在这方面又相互对立）、陆地和天空动物的具有不同解剖功能的四个部分，可以互相代替，并因此组成了一个神话的范式。这个范式包含了双壳类的足丝、同属此类的不同软体动物的水管、鹰爪和山羊角，即人们在吃这些动物之前从它们身上取下的器官或者一部分。因此，咬破舌头后喷出的血（*supra*，p. 173）也可以在这个系统中找到自己的位置。在这个范式中，足丝和水管关系密切，都来自软体动物，爪和角则是天与地、下与上的双重对立。[①] 贝拉贝拉的神话不止在这一点上与奇尔科廷的神话

① 根据这一解释，人们可以注意到努特卡人（Nootka，他们最近改称“西海岸人”）的一个神话，其中海里的贝壳可以变成鹿角（Boas，1895a，p. 98）。

相近，有些版本基本一致，有些版本也希望亲属们换一下位置，使一种纽带在故事中发挥战略作用。

这个对立和其他的对立结伴而行，有的在并非涉及野山羊角的神话里，也令人奇怪地讲到它们。在一个“有水管的”贝拉贝拉神话里，下身变成石头的好心劝告者向主人公建议，如果想摆脱相同的命运，就不要吃女妖家里的浆果，只吃无害的山羊油脂。在贝拉库拉的版本里，山羊的油脂也是无害的（Boas，1898，p. 89；McIlwraith，1948，Ⅱ，pp. 447，449）。但是，在奥维克诺“有足丝的”版本里，主人公连山羊油脂也不能吃，因为这可以让他也变得不能
186 动（Boas，1895a，p. 224；比较 Olson，1954，p. 258）。而在贝拉库拉关于“角”或“爪”的版本里，山羊毛编的绳子替代了可以让主人公和父母一起回到女妖房子里的阿丽亚娜绳索（Boas，1895a：p. 248；McIlwraith，Ⅱ，pp. 447，449）。因此，从山羊身上取下的一种东西在这里也起到了忽而正面忽而反面的作用。当不是来自山羊角时，这种东西可以具有油脂或毛发的性质。根据不同情况，它在体内或体表发挥作用。至于博厄斯在《传说》里所说的女妖的“奴隶”，人们看到她被囚禁的条件有三种不同形式，神话也赋予她不同的命运：死于出血，无法带走，被救回家。

女妖方面也有几个问题。除去她从印第安人那里偷的鱼以外，夸库特尔的祖诺克瓦只吃四脚动物，贝拉贝拉的卡瓦卡吃贝类。但贝拉库拉的斯尼尼克与她夸库特尔的同类不一样，不像前者那样通体黑色，它的颈部呈白色；祖诺克瓦的视力不好，斯尼尼克两眼放光；前者讲话不清，后者走路时放屁。最后，祖诺克瓦是青春女性的主人，而斯尼尼克则被一盆装满浸有经血的老树皮的炭火所窒息。因此，直到最小的细节，相邻民族的神话系统地互相矛盾，水管和羊角只是其中一例。

可以沿着这个思路一直走下去，但上面的简单提示足以说明，我只涉及一个复杂矛盾网络的一个局部。在一个讲座的有限范围内，不可能进行彻底的分析，哪怕只是几个神话。因此，我只选择了有特色的几个方面—— “the more salient points”，用以表明方法及其实施机制。

但是，甚至在更大规模的行动中，结构分析也不标榜能回答所有的问题。这种方法的抱负很谨慎：发现和确定问题，排出顺序，可能解决其中几个，但更重要的是提醒研究人员，如果想涉足那些 *187*
现在并且肯定将来也会长期悬而未决的大量问题，应该选择什么样的有益途径。

参考书目

BOAS, F.

1888 “On Certains Songs and Dances of the Kwakiutl”, *Journal of American Folklore* Ⅰ.

1895a “Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas”, in *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Berlin.

1895b “The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians”, in *Report of the United States National Museum. Washington*, D. C., Government Printing Office, 1897.

1898 “The Mythology of the Bella Coola Indians”, in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*. Ⅰ, 1898-1900. New York, 1900 (“Memoirs of the American Museum of National History” Ⅱ).

1910 *Kwakiutl Tales*. New York, Columbia University Press-Leyden, Brill (“Columbia University Contributions to Anthropology” Ⅱ).

1916 “Tsmishian Mythology”, in *31st Annual Report of the Bureau of A-*

merican Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909—1910. Washington, D. C.

1921 "Ethnology of the Kwakiutl", in *35st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913—1914*. Washington, D. C.

1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press-Leyden, Brill ("Columbia University Contributions to Anthropology" Ⅲ) .

188 1928 *Bella Bella Texts*. New York, Columbia University Press-Leyden, Brill ("Columbia University Contributions to Anthropology" Ⅴ) .

1932 *Bella Bella Tales*. New York, The American Folk-Lore Society/G. E. Stechert ("Memoirs of the American Folk-Lore Society" XXV).

1935a *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. New York, The American Folk-Lore Society / G. E. Stechert ("Memoirs of the American Folk-Lore Society" XXVIII) .

1935b *Kwakiutl Tales, New Series*. New York, Columbia University Press ("Columbia University Contributions to Anthropology" XXVI).

1966 *Kwakiutl Ethnography*. Edited by Helen Codere. Chicago and London, The University of Chicago Press ("Classics in Anthropology").

BOAS, F. and G. HUNT:

1902—1905 *Kwakiutl Texts* (*Publications of the Jesup North Pacific Expedition*. *Ⅲ*) . New York, G. E. Stechert-Leyden, Brill ("Memoirs of the American Museum of National History" Ⅴ) .

CURTIS, E. S. :

1915 *The North American Indian*, X. Norwood.

HALPIN, M. :

s. d. "Masks as Metaphors of Anti-Structure", ms.

LAGUNA, F. de:

1972 *Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 3 vol. ("Smithsonian Contributions to Anthropology" 7).

LÉVI-STRAUSS, C.:

1975 *La Voie des masques*. Genève, Skira, 2 vol.

MAYNE, R. C.:

1862 *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*. London, J. Murray.

McILWRAITH, T. F.:

1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto, Toronto University Press, 2 vol.

OLSON, R. L.: *189*

1954 "Social Life of the Owikeno Kwakiutl", *Anthropological Records* 14 (2). Berkeley.

1955 "Notes on the Bella Bella Kwakiutl", *Anthropological Records* 14 (5). Berkeley.

RITZENTHALER, R. and L. A. PARSONS:

1966 *Masks of the Northwest Coast*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum ("Publications in Primitive Art" 2).

SWANTON, J. R.:

1905 *Haida Texts and Myths*. Washington, D. C., Smithsonian Institution ("Bureau of American Ethnology, bulletin 29").

1908 "Haida Texts", in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*. X, *1905—1908*. New York, ("Memoirs of the American Museum of Natural History" XIV).

1909 *Tlingit Myths and Texts*. Washington, D. C., Smithsonian Institution ("Bureau of American Ethnology, bulletin 39").

WATERMAN, T. T.:

1973 *Notes on the Ethnology of the Indians of Puget Sound*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation ("Indian Notes and Monographs. Miscellaneous Series" 59).

第九章　语言学教程

雅科布逊（Roman Jakobson）写的书不需要作序，如果他本人没有希望我提供作为听众——我还要加上“作为学生”——的证明，我也不会答应接受这个过高的荣誉。这次终于付诸出版的教程已经有三分之一个世纪的历史，作者曾经几次计划出版，但都由于其他更为紧迫的任务而推迟。这是我于1942 年至 1943 年间听到的在纽约私立高等研究学校讲授的最早版本。当时，我们开始互相听课。[①] 191

今天，当我再次读这些内容时，又找回了 34 年前受到的启发。当时，我对语言学几乎一无所知，

---

① Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976，本文为该书序。

也不知道雅科布逊的名字。是克瓦雷（Alexandre Koyré）使我了解了他的地位，让我们建立了联系。另一个原因是，由于缺乏经验，在那三四年前，我在准备记录巴西中部的语言时遇到了困难，于是就决定向他学习我所缺乏的语言学基础知识。实际上，他的教学带
192 给我的是别的，而且需要强调的是更多的东西。1940 年 5 月初在卢森堡边境某处野花前面的沉思，以及不久后在蒙彼利埃平生最后一次短时间担任哲学教师时既兴奋又愤怒的感觉，引发了我的想象，而对结构语言学的认识使我后来得以把这些想象凝聚成一个完整的思想体系。这一认识促使我阅读了葛兰言（Marcel Granet）的《古代中国的婚姻类型及亲属关系》，这一方面是因为其中存在着把表面看上去专断的事实组成系统的企图，一方面是因为这一企图形成了一些具有不确定的复杂性的结果。

相反，结构语言学后来使我得到的不是被诸多的术语所迷惑，而是分析那些把它们联系起来的更为简单和清晰的关系。在听雅科布逊讲课时，我发现 19 世纪甚至 20 世纪的人种学和新语法学家的语言学一样，满足于“用严格意义上的因果问题代替手段和目的问题”（p. 49）。还没有真正描述一个现象，人们就想回到它的本源（p. 25）。于是，这两门学科便在“极多的变数”上交会，对它们的解释总是必须以“通过变化显现不变量”为目的（p. 29）。雅科布逊说要对语音学作必要的修正，这话同样适用于人种学：“确实，言语的声音方面已经被彻底地研究，这些研究，尤其是近 50 年来，取得了杰出和丰富的成果。但是在大部分时间里，人们在研究现象时并不考虑它们的功能。在这种情况下，就不可能把这些现象分类，甚至不能理解它们。”（p. 40）

从 1942—1943 年度开始，亲属关系体系成为我教学的内容。在这方面，一些人，比如伍登（van Wouden，当时我还不知道他的作

品）和葛兰言，已经超越了这个阶段，但是还没有摆脱术语而上升
到对关系的研究。他们不能由此抓住现象的原因，注定要在一些东
西后面毫无出路地寻找另一些东西，没有希望得到比他们的分析面
对的经验数据更为可用的东西，是在从事一件没有出路的工作。但
是，不管是想象的还是真实的，人们都可以用任何一门术语来介绍 *193*
雅科布逊在这里关于音素声音特性的描述：“重要的……根本不是
它们当中的每一个从自身看和为自身存在的特性，而是它们在一个
系统中的相互对立……”（p. 85）

我本人的思考也把我自己带到这些创新的观点面前，但是还没有勇气和构思工具使它们成形。无可比拟的技巧使雅科布逊成为我听到过的最光彩照人的教授和演讲家，他越是使用这些技巧，观点就越有说服力。下面将要看到的文章完全再现了他推理的简洁和说服力。为没有机会聆听雅科布逊的人证明他的讲座和教学曾经是什么样子和他 80 岁时仍然是什么样子，这些内容并非毫无价值。

通过同样杰出的可选用几种语言表达的天才（尽管人们假设这与他用母语表达的不一样），这些教学内容阐发了一种既清晰又有力的推理。雅科布逊从来不沉湎于抽象的，有时甚至可称为是困难的发挥当中，而是用从多种语言选出的实例加以证明，有时还是当代的诗歌和造型艺术。对雅科布逊学派、经院学派、文艺复兴的修辞学家、印度的语法学家等伟大思想家的系统引证，反映出他一直关注新思想，向听众灌输对历史和思想连续性的感觉。

在雅科布逊那里，展示的顺序步步紧跟发现的顺序。他的教学在这方面极为有力地抓住了听众，让他们屏息聆听。他的教学充满戏剧性，迂回与突然的概括交替出现，加快向结论前进，而结论尽管有时无法预料，却总是令人信服。

在他直接付印的著作以外，这六讲将作为他讲话风格的样本留 *194*

存于世，文稿没有丢失任何原味。第一讲介绍了19世纪末的语言学状况，批评了新语法学家关于声音与意义属于完全分离的两个范畴的观点，引用了语音学的研究成果，通过区分运动语音学和声音语音学，说明不可能把声音与意义，语言学手段与其目的分开。

如果说声音与意义不可分，那么它们结合的机制是什么？在第二讲，雅科布逊证实音素的概念可以解决这个表面的秘密。他定义了这个概念，回顾了它的产生，讨论了首先提出的那些对它的解释。第三讲沿袭着同一路线，涉及以关系和系统为主导的音位学。他拒绝就音素的性质提问，认为这既无用处也无意义，而是通过真正的分析，将音素与词素、词、句子加以比较，得出了这个语言学实体的特性。音素是语言学里唯一没有概念内容的单位，它没有自己的特殊意义，是区分意义的工具。

于是，立即就出现了第四讲讨论的两个问题。首先，确定音素具有区分价值，就意味着它们的作用不是来源于各自的声音特点，而是它们在一个系统中的相互对立。但是，在这些相对的音素之间，没有发现逻辑性连接，一个的存在并不一定引发另一个的存在。其次，如果说音素之间的对立关系构成了可以区分意思的最初价值，那么如何理解这些关系远比来自它们的音素要多得多？雅科布逊指出，这两个悖论来源于一个错误的认识，即以为音素是不可分解的单位。相反，从把它们作为有区别的成分加以分析，人们就
195 开始进入了新型关系。这些关系一方面提供了逻辑对立的性质，一方面它们在所有语言中都比这些对立产生的音素的数量要少。

第五讲通过描述和分析法语的辅音体系，这些理论观点得以展开。他利用这个机会，深入分析了混合变量的概念，有效地解决了音素在连续轴和同时轴上存在这个问题。这个说明部分来自对“more”这个概念的颇有特色的处理。我还记得，博厄斯（Boas）

去世前不久，在请雅科布逊和我到他家共进晚餐时，对此兴奋不已。

第六讲重申并概括了整个课程的推理。但雅科布逊的结论从来不是重复。它引导听众超越了他们认为可以停下来的地方。于是，在这种特殊情况下，雅科布逊就带领听众超越了索绪尔学派关于语言符号专断性的原则。如果持相似性观点，即把同一个所指在几种语言中的能指加以比较，这个符号肯定显现出专断性。但是，正像邦弗尼斯特（Benveniste）指出的那样，对每个单独考察的语言来讲，从作为能指与所指之间必要关系的连接的角度来看，就不再是这样了。第一种情况是内部关系，第二种情况是外部关系。因此，讲话主体试图通过把语音的象征意义赋予言语，用一个弥补另一个的不存在。在雅科布逊展现其有机根据的场所，声音与意思的联合再一次实现。传统的语音学家不了解这一点，不是因为把语言活动压缩成了它的生理学基础——这是第一讲已经批评过的观点，而是认为它只是过于表面化地处理了这个现象。



今天，由于时间的原因，我更加承认这几讲的主题给我的印象最深。一些音素和乱伦禁忌等概念是如此的混杂，以至于我在处理 196
后者时受到了语言学家赋予前者的作用的启发。和音素这个只能形成意义的，没有自身意义的手段一样，乱伦禁忌在我看来位于两个方面的交会处。

于是，自然和文化的关联便在另外一个层面上回答了声音与意思的关联。音素作为形式在所有语言中都是一种普遍性的手段，语言交流通过它得以建立。同样，普遍都以否定形式表达的乱伦禁忌是一个空洞又必须的形式，只有这样才能使一个交流网络联系起来的生物学群体之间的关联既是可能的，又是必要的。最后，分开研

究时无法抓住的婚姻制度的意义，只有在这些制度相互对照的情况下才能显现，就如同一个音素的实在不存在于自己的声音个性当中，而存在于音素之间的对立和否定关系当中。

雅科布逊说，“索绪尔的重大功绩在于，准确地理解了一个外来数据已经无意识地存在着”（p. 29）。人们无法怀疑，这些教程指出了思想的无意识活动在言语生产当中（乃至于在所有象征系统当中）的作用，为人文科学也做出了重要贡献。实际上，只有承认言语和其他所有社会组织一样，以无意识水平上运作的精神功能为前提，人们才能超越现象的连续性，达到一般情况下脱离了讲话或思考主体的意识的“组织原则”（p. 30）的间断性。这些原则的发现，尤其是它们的间断性的发现，打开了语言学及与之为伍的其他人文科学的进步之路。

这一点很重要。因为人们过去有时候不同意，音位学理论从一开始，尤其是在特鲁别茨科伊（Troubetzkoy）那里，就包含了向无意识基础的过渡。可是，只要比较一下雅科布逊对谢尔巴（Sčerba）
197 的批评，就可以看到它在每一点上都和特鲁别茨科伊所作的批评相吻合。如果想到两种思想之间的密切关系，那也就不足为奇了。雅科布逊写道，由于没有理解“语言元素低于我们反复构思的底线，正像哲学家们说的那样，语言活动在不认识自己的情况下进行”（p. 53），“谢尔巴和博杜安·德·库特内（Baudoin de Courtenay）的另外几个学生才提到了讲话主体的语言意识”（p. 52）。而特鲁别茨科伊则说，“音素是语言学概念，不是心理学概念。在定义音素时，应避免所有关于‘语言意识’的说法”（法译本 *Principes de phonologie*, p. 42）。他最先提出的，雅科布逊于 1938 年首次加以补充的把音素分成差别元素的结论，最终“客观又毫不含糊地”避免了使用“讲话主体的意识”（p. 93）。元素的区分价值成为首要事

实，而我们对这些元素或多或少有意识的态度，也只是代表了一种次要的现象（pp. 52-53）。

可能只是在这个教程中的一点上，雅科布逊没有坚持他30多年以来的立场。1942至1943年间，他认为可以说，“语言是唯一由既有意义又没有意义的元素组成的系统”（p. 78），这在当时是对的。此后，随着遗传密码的发现，生物学发生了一场革命，其理论方面的结果在整个人文科学领域都产生了反响。雅科布逊立即明白了这一点，率先承认并说明“遗传信息系统和语言信息系统之间惊人的相似程度”（“La Linguistique” in：*Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*，Paris，Unesco，1970，p. 526）。在列举了“遗传密码……和人类所有语言的言辞密码背后的建筑学模式之间的所有这些同构特性”（同上书，p. 529）之后，他又前进了一步，提出了一个问题，即“到底是一个来自相似需求 198
的简单共性证明了遗传和语言这两个不同密码的同构性，还是建立在分子交流基础上的明显的语言结构的基础不可能直接根据这一交流的结构原则加以塑造”（同上书，p. 530）。

这个大问题，可能通过生物学家和语言学家的合作有一天能够解决。但是，难道我们不能从现在开始就从语言活动的另一端提出和解决一个尽管意义小得多，但属于同一类型的问题？这就是语言分析与神话分析的关系。在语言的另一个侧面，即面对世界和社会，不面对器官的那个侧面，也提出了语言与一个系统（因为使用语言，所以肯定和语言更接近）之间的关系这同一个问题。当然，这个系统以与语言不同的方式，由一些孤立看毫无意义，结合起来便构成意义的元素组成。

雅科布逊在第三讲中反驳了索绪尔，指出音素与词和语法类型等其他语言学实体的区别，在于在任何一个个体中都不能完全看到

的整体特性。肯定，语法类型与音素共有对立和相关的那些实体特性，但与这些特性不同的是，语法类型从来都不是否定的。换言之，它们的价值不纯粹是区分性的，每个单独看待的语法类型都带有讲话主体感受到的语义学使命（p. 76）。但是，我们可以设问，是否音素的所有特性都不会再现于我们所说的神话元素[1]，即构成同样也是对立、相对和否定的实体的神话语段的元素。用雅科布逊修饰音素的说法，就是“纯粹且空洞的区别性符号”（p. 78）。因为我们永远必须把一个词在语言中包含的一个或所有意义与这个词可能在神话中全部或部分表达的神话元素加以区分。在日常语言中，太阳是白日的天体，但神话元素太阳本身没有任何意思。根据人们
199 选择研究的神话的不同，它可以涵盖极为宽泛的思想内容。实际上，看到太阳出现在一个神话里的时候，谁也不会预料到它的特点、性质和功能，意义只能来自太阳所在的神话里包含的与其他神话元素的关联与对立，它本身不属于任何神话元素，而是来自这些元素的结合。

我们意识到，试图勾画语言学实体与神话分析认为可以说明的神话实体之间表面的对应，会冒哪些风险。后一种实体肯定属于语言，但在语言当中，它们因自己的特有原则而成为另类。完全可以假设，如果认为神话元素对我们来说属于词或句的范畴，即人们可以定义其意思——哪怕是主观地（因为即便是一个词的意思也要根据上下文变化）——并将其归入词典的那种实体，那将是大错特错。肯定，神话语段的基本组成单位是词和句，但不用把类比进行得更远，仅是在这个特殊的用途中，它们可能更应归于音素的范畴：是没有自己意义的单位，但可以在它们互相对立的系统中，也

① 原文为 mythémes。——译者

正是因为这种对立的存在，而产生意义。

因此，说得更准确些就是，神话表述对语言结构的再生产，是以一种差距为代价的：它们的基本成分和语言的基本成分一样地运行，但它们的性质从一开始就更加复杂。由于这种复杂性，可以说神话的表述脱离了语言的日常使用，结果是无法准确比较不同地位的单位在不同地点结合后产生的最终结果。语言学的表述下达命令，提出问题，提供信息。只要有了上下文，同一个文化或亚文化的所有成员就都可以理解。神话与之不同，从来不会为听众提供一个确定的意义。一个神话提出一个可以由其自身组织规则确定的框 200
架。对神话所属的文化的参与者来讲，这个框架把一个意思不是赋予神话本身，而是赋予其他的所有东西，即世界的形象，社会的形象，群体成员不同程度地意识到的社会历史的形象，以及这些不同客体向它们提出来的问题的形象。一般说来，这些分散的数据无法吻合，往往互相冲突。神话提供的理解模式可以使它们结合成一个统一的整体。顺便要提到，人们看到赋予神话的这个任务和波德莱尔（Baudelaire）赋予音乐的使命相汇合。

这里，尽管是在梯级的另一头，是不是我们又一次看到了与雅科布逊作为第六讲重点的"语音符号系统"相类似的现象？尽管它属于"联觉的神经心理学规律"（p. 118），而且根据这些规律，这种符号系统也不一定对所有的人都一样。诗歌有许多手段，可以克服马拉美（Mallarmé）曾经感叹过的在法语词汇白天和黑夜当中声音和意思之间的不一致。但是，如果可以提供一个个人的证明，我承认从来没有对这个不一致有过相同的感觉，它只是让我用两种方法构思这两段时间。对我来说，白天是一种延续的事物，黑夜则像"夜幕降临"里说的那样，是发生或突然出现的东西。一个表示状态，一个表示发生的事件。我没有感觉到所指和它们各自能指的声

音特点之间的矛盾，而是无意识地把不同的性质赋予了所指。白天表现了一个延续的现象，与一种低沉的元音相匹配；黑夜是一种完成了的现象，与一种高亢的元音相匹配。仅仅在这一点上，就以它自己的方式，构成了一个小神话。

在语言的两极，我们遇到了雅科布逊所说的真空，他呼吁用一定的内容加以填充。但是，从一极到另一极，各自存在和不存在的关系互相颠倒。在语言的最低水平上，有连接关系，没有相似关系。可是，在可以叫做超级稳定的另一个水平上（因为表现出一类
201 新的特性），神话让语言服从应用，存在着相似关系——和所用的词汇相反，不同民族的神话相似——但回避了连接关系。因为正像人们看到的那样，在作为意义形式的神话和它可以体现的具体所指之间，没有任何必要的联系。

再者，在这两种情况下，补充部分没有事先确定，也并非强加。大脑图之间存在着同形性，它们的特性被神经心理学规律激活。在下端，语言直接被上述规律所控制，语音符号系统力求表现出来。在上端，被神话超越的语言，与外界事实相接，人们可以看到一个语义符号系统出现，取代了语音符号系统。但是，它们远在语言功能系列的两极，语音和语义这两个符号系统形成了明显的对称，满足了或面向身体或面向社会及世界的同一类型的精神要求。

雅科布逊可能不同意这样扩展他的理论，但人们还是这样衡量他为研究的领域所开辟的广度，以及他提出来的今后可以遵从的研究原则的有效作用。这些教程虽然是多年以前的，但它们再现的不是过去一个时期的科学状态。和昨天一样，今天它们又要促成一次思想的大冒险。

第十章　宗教、语言和历史：关于索绪尔一篇未发表的文章

日内瓦大学图书馆保存的索绪尔未发表的手稿中，有一本写于 1894 年的小册子（Ms. fr. 3.951：10），主要讲的是美国语言学家惠特尼（W. D. Whitney）（1827—1894）。雅科布逊（Jakobson）知道此事以后[1]，为了付诸出版，把四页复印件交给我，索绪尔在里面提出了关于语言、历史和宗教之间关系的问题。手稿上布满了画线、缺漏、添加和没写完的句子，以及缩写或难以辨认的词。要想完全恢复原样，必须在碑铭学家的帮助下处理原文。因此，这里只 203

① 见其研究文章 "The world response to Whitney's principles of linguistic science", *Whitney on language*, edited by M. Silverstein (The MIT Press, Cambridge, Mass., and London, England, 1971, pp. XXV-XLV)。

整理其中的主要部分。①

索绪尔对进入这一领域犹豫不决。他连续三次画掉了句子的开头："一个事物被神化的基本尺度……"；"一个事物明显［变成］
204 过渡到［……］之中的时间与某些条件相连……"。"如果认为时间……那将完全是一种幻想。"然后，他这样开始："只要在一个有意义的客体和［……］之间存在着一种共同的名称（只是名称而已），那里就会有第一类的神话存在，它们有资格与其他存在根本对立，成为神话思想的第一个分类。因此，名称不是发明神话存在的［首要］决定性原则——因为该发明从根本上审视此事——而是一个时刻的［首要］决定性原则，此时这些存在变得具有纯粹的神话意义，割断了与人世的最后联系，在很多［其他?］存在之后，［居住］去［有助于］天堂居住。"

"只要 *agni* 这个词含混不清地同时既指平常的火，也指火神，只要 *djeus* 同时是［……］的名称，那么无论如何 *Agni* 或 *Djeus* 也不能与 *Varuna* 或 Απολλων 的形象属于同一范畴，后两者的名字［不确指］，具有［（今天）］不确指地球上同一时间任何东西的特点。"

"如果在一个确定的时刻，火神停止参加［……］，那么这个时间［不包括别的］，只包括［不包括思想中神的属性的增加］引发名称与感觉对象割裂的偶然事件。该事件受第一个事件语言事实的支配，而语言事实与神话思想领域没有任何联系。如果连续地把小锅叫做［说成］［……］，可能同样也会连续地把火叫做 *agni* 和别的什么东西［有别的叫法?］。"

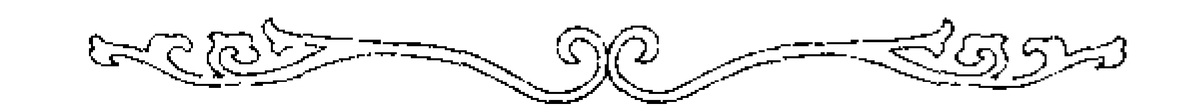
"在这个时候，火神和 Σεύζ 神［可能］不可避免地被提升到 Varuna 那样深不可测的神灵的地位，而没有进入诸如 Ushas② 一类

① 在整理索绪尔的笔记时，我们把画掉的词句放进了方括号，空白处用省略号表示，也放进方括号。

② Ushas 是曙光女神。

神灵的最终［一般］范畴。［但是］［那么］神话中如此重要和积极的［这个］一个变化和什么有关系？与任何东西都无关，或者说与一种［在语言学上具有纯粹否定意义的］［纯粹语言学意义的］事实有关，它不仅具有纯粹的语言学性质，而且在日常的语言活动过程中没有任何可见的［特殊的］［明显的］重要性。正因如此，它才最终是真实的，这不是因为像人们所说的那样 *nūmina* 是一些 205 *nōmina*，而是因为 *nūmen* 的命运决定性地［而且每一分钟都如此］，可以说每一秒钟都［绝对地］取决于 *nōmen* 的命运。”

“确实，现在陈列在每［个］古［代］民族神庙里的各类生命，不是来自一个像 *agni* 那样的实在物形成的印象，而是来自表语的无休止运作，它围绕每个名字旋转，使得［不能］每时每刻［按其意愿］产生人们希望［……］的（“……”的）替代物。这并不能让我们拒绝承认名字和语言对形象创造的根本影响。如果我们同意词汇是［……］，［此处只是说起决定作用的词汇］它在这里只起［决定性和］限定性作用；它是新的［要创造的］神灵［添加部分不清楚］第一个［唯一的和最后的］提示者和唯一的最终［原因］解释。有一天这个新神灵便被创造出来，与以前的神灵为伍。”



这种从语言学角度解释神灵出处的设想，可能成为被视为病态语言的神话这个众所周知的题目的一种变化方式。但是，对人种学家来说，如果索绪尔的说法在远离他所选择事例的世界其他地区，在像澳洲这样和美洲相距如此遥远的地区能得到证明，那将令人震惊。当然，并不是直接涉及神灵名字的出处，而是在相关的领域，人名方面，从中可以直接观察到索绪尔提到的同类现象。

早在《野性的思维》当中（pp. 233-234，264-265，277-279），

我就提醒读者注意几个澳洲部落姓氏系统的某些特点。出于不同原因，澳洲北部梅尔维尔（Melville）和巴色斯岛（Bathurst）的蒂维
206 人（Tiwi）大量使用专名：每个人都有几个只有他自己才能叫的名字；妇女再婚后，经常是给她已经生育的孩子起一个新名；一个人死后，他的名字和他给别人起的名字便禁止使用。由此，便产生了一种起新名以满足需求的语言学机制。它按如下方式运作：对某些专用名词的禁止，自动扩大到与之发音相似的通用名词，但后者并没有被完全取消，而是转到礼仪场合的祝圣语言当中，逐渐失去原来的意义。当原来的意义被完全遗忘后，人们就必然会把这些已经没有意义的词加上后缀，变成专用名词。于是，这些失去了意义的专用名词就带着一个空壳，与受它们感染的通用名词接触，后者在进入祝圣语言后失去意义，也变成专用名词。

人们知道，北美洲太平洋沿岸也有这样的名字系统。最适于进行比较的是生活在华盛顿州西北胡德运河（Hood Canal）周围的特瓦纳人（Twana）。埃尔门多夫（Elmendorf）对此进行了专题研究，发表了几篇文章。[①] 他指出，特瓦纳人把根据身体特征或性格为儿童起的绰号与成人的名字或“全名”加以区分，后者没有意义，不可能从语法的角度进行分析，属于各个家系。每个名字只能在一个人活着的时候属于他，除非他拒绝这个名字，换了另外一个，使前者开始流通。

人们只是在特殊情况下才叫一个活人的名字。当一个名——家
207 族的产权，在一个人死后暂时没有归属时，禁忌是绝对的，直到被一个旁系亲属或后代使用。和蒂维人一样，禁忌可以扩展到某些与

---

① W. W. Elmendorf, “The Structure of Twana Culture”, *Research Studies, Monographic Supplement* N°2, Washington State University, Pullman, 1960. 亦见同一作者 “Word Taboo and Lexical Change in Coast Salish”, *International Journal of American Linguistics*, Vol. 17, N° 4, 1951.

这个专名发音相似的通用名词。在这种情况下，一个通用名词就可能最终从词汇当中消失，即使是几年后，决定它消失的专名又有了新的归属。这个程序肯定不是自动的，只有地位高的家族才可能成功地实现与某个通用名词的结合，而且宣布消除这个词汇的仪式花费昂贵。但是，埃尔门多夫指出，这一习俗代代沿袭，对词汇产生了深远影响。实际上，已经收集到的例子揭示出，经常是那些用来代替禁用词的新通用词具有描述性，可以进行语法分析。比如，用"红脚"代替"雄鸭"，"圆形煮饭用具"代替"石头"（特瓦纳人没有陶器，烧水时把滚烫的石头放进去），"被夹住爪子"代替"锯嘴鸭"，"咸水动了"代替"潮汐"等等。同样的程序也可以解释，为什么成年人的专名没有意义：由于发音相似，在渊源上与它们有关的通用名词早已经从词汇中删除。最后，由于每个小部族只遵从自己的戒律，不知道邻近村庄的规定，这一习俗促进了同一语系的方言之间的内部差异。[1]

上面的事例涉及失去意思的词汇。不过，亚马逊河流域西北部的维托托人（Witoto）认为，通用名词原来没有意义，只是在使用过程当中才有了一个或者若干。加谢（Gasché）先生研究了这个部落，并慷慨地允许我引用他的观察结果。他询问向他提供信息的 208
人，为什么一些家族或个人以动物或植物为名，印第安人坚决否认了这一点。他们说，词汇首先是没有意义的，后来它们当中的一部分一方面用于动物或植物，一方面用于部族或个人，这纯属偶然，就像在相邻的方言中同一个词可以指不同的事物。



① W. W. Elmendorf, *l. c.*, pp. 377-396.

在上面以及索绪尔提到的情况当中，历史、语言和宗教紧密地混合在一起，并且互相影响。但是，两类神灵名字的对立是否提供了与1894年小册子确认的相同的根本性特点？即便是阿波罗的名称没有足够的希腊辞源，它也可以在亚洲或极北地区居民的语言当中有一个意思，希腊人似乎是从那里借来了这个神。在这种情况下，又将涉及一种语言事实，但它不同于索绪尔思想特别关注的那些事实。那么海尔梅斯在神庙里的功能作用，霍卡特（Hocart）极力强调的[①]它与火神的亲缘关系，是不是因为人们同意或拒绝（两种论点都有自己的捍卫者）赋予这个神灵的名字一个意思——如果持肯定态度，这个意思与火神名字的意思很不一样——而被异化？这更是因为似乎在科雅克人（Koryak）中，每个家族都把自己点火圈用的人形木片看作一个神灵，但不叫“火”，而是采取一种迂回的说法叫“一家之长”（这一说法也用于海尔梅斯），甚至“父亲”[②]。在
209 用“地上同时存在的”某个东西给神灵起的名字当中，应当进行往往难以进行到底的区分，一种是与火、曙光等具体实在相对应的名字，一种是财富或合同等抽象概念。

即使一个神的名字没有意思，它也可以在传播过程中，通过修饰这个神的力量和特质的各种表语，巧妙地得到一个或几个意思。神的名字可能失去意思，但在他身上形成的形容词会得到一个意思。相反，开始有意义的神的名字也可以逐步失去意义，于是就出现了效仿事物或变故的人名，而且人们再也不会把两者联系起来。

---

① A. M. Hocart, *Kings and Councillors, An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Edited by R. Needham*, Chicago-London, 1970, pp. 17-21, 57-59.

② W. Jochelson, “The Koryak, Religion and Myths”, *Memoirs of the American Museum of Natural History, The Jesup North Pacific Expedition*, vol. VI, part I, Leyden-New York, 1908, pp. 32-35.

面对一个叫罗丝或马格丽特的妇女，有谁还会想到一朵花或一颗珍珠?[①] 在叫莫里斯、勒内或奥克塔夫的男子面前，有谁还会想到摩尔人的黑皮肤、文艺复兴或数字 8? 人们不知道为什么神的名字比普通人的名字有强得多的抵御这种语义衰减的能力，除非是假设表现了索绪尔提出的构成过程。这是因为，如果证明所有神灵的名字最初都确指一些实在物，那么没有这一联想就会导致缺欠或丢失。但是，这时候推理就要绕圈子了。

最终，为了得到一种普遍性解释，人们希望揭示两种名词之间的一种有一定稳定性的关系，一个是失去所有意义的神的名字，一个是取代它们来指示事物的名词。蒂维人和特瓦纳人关于通用名词和专用名词的事例已经清楚地说明了这一点。因为人们懂得，在这两种语言中，起区分作用的特点是如何具有相互功能的性质：特瓦纳的通用名词有辞源学的意思，出于同样原因，他们的专名失去了这种意思。索绪尔为我们总结了在共时性结构中考察到的语言的系统特点，但没有做到把这同一思想延伸到只是在历时性过程中才能观察到的事实当中。1894 年的笔记就出自这一犹豫，它提供了一个新 210
事例：结构语言学的先驱索绪尔同意，神的集合可以是偶然或突发事件积累的结果。他没有按照语言本身［以及杜梅泽尔（Dumézil）先生的研究成果宽泛地说明的］那样构想，认为这个集合形成了一个系统，其中每个神（在这个意义上，即使他的名字是这样，也永远不能表现得“难以理解”）也只有在与整体相对而言时才可以自圆其说。如果不引进历史方面的思考，就很难解释同一语系的相邻民族名字系统的差异和对称效果。但历史的思考更多的是有助于理解这些差异的系统性特点，不是赋予它们一个专断的和没有根据的

① 此处作者引用了这些名字的通用名词辞源，下同。——译者

出处。

根据吉布斯（Gibbs）过去的证据，河口地区的印第安人，"除去受马皮毛色的启发形成的描述性词汇以外，只给狗起名，不给马起名"[①]。但是，往内陆再走 200 公里，汤普森（Thompson）印第安人就"普遍用狗的标志或毛色为它们命名"，很少使用性质与它们相近的四足动物和鸟类给狗起名。有时候会按照为狗起名的方法给马起名，但更多的情况下还是给它们起人的名字。[②] 因此，根据这两个证据，人们可以得出这样一个印象：从一个群体到另一个群体，同一个系统在摇摆。现在掌握的所有关于萨利希（Salish）各部落命名系统的资料告诉我们，事情没有那么简单，要复杂得多。但是，这些资料同时又激励我们引进历史因素，比如直到 18 世纪末或 19 世纪初，汤普森人才引进马匹，河口和沿海地区更晚，只是零星地使用（局限于所谓的"马术"团体），从来不具有相同的重要
211 性。可是，一些河口和沿海地区的部落在饲养猎犬的同时，还饲养另一种狗，剪下它们的毛来用于编织，这对只加工植物纤维和野山羊毛的汤普森人来说闻所未闻。这种从来不会被杀的"毛"狗生活在主人家里，受到特殊照顾。最后，在这两个部族群体——河口和沿海部族，与汤普森、利洛伊特（Lilloet）和奥卡纳冈（Okanagon）等内陆部族——之间，尽管不是很明显，但狗和马的名字与为男人、女人、儿童和奴隶给定的名字肯定具有对立和相关的关系。在河口和沿海地区，奴隶制度比内陆发达，并且纳入到了三个阶级——贵族、平民、奴隶——组成的系统当中，人们可以经常看

---

① G. Gibbs, "Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon", *Contributions to North American Ethnology*, I, Washington D. C., 1877, p. 211.

② J. A. Teit, "The Thompson Indians of British Columbia", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, New York, 1900, p. 292.

到把奴隶当做狗："如果受到善待，就是狗和奴隶也会尽力而为。"另外，不允许奴隶使用成年人的名字，只为他们起一些类似儿童的描述性绰号。① 不过，利洛伊特和奥卡纳冈等一些内陆部族，却把狗和女人相提并论，列入密切相关的属类。有一个奥卡纳冈神话试图把它们放在一起解释"为什么今天有狗和女人"②。在祈祷熊的仪式上，利洛伊特人许诺："没有一个女人吃你的肉，没有一条狗攻击你。"人们尽量避免妇女和狗在男人浴室附近小便，如果一条狗
和一个女人在同一个地方小便，人们就会因为害怕狗对这个女人和 212
她的同类产生性欲而把它杀掉。③ 可是，不管是在利洛伊特人当中还是在汤普森人和奥卡纳冈人当中，词的后缀使男女的名字有明显区别。一个来自奥卡纳冈当地的实例证明，只有公狗才能得到从为别的动物起名用的普通词汇中借来的名字。男人的名字也是这样，女人的名字却从来不按这个模式构成。④



这样的一致或颠倒从整体上影响了名字系统，它提供了机会，可以在这里简要提及几年前在《野性的思维》中作的一个有趣的反驳。在来信中，一位不认识的英国读者反对我提出的人、狗、家畜、马这四类名字属于不同类型又组成一个系统的观点。他指出，他的同胞恰恰相反，倾向于为狗起人名，甚至有的邻居在失去年轻

---

① W. W. Elmendorf, *l. c.*, pp. 346-347.

② W. Cline and al., "The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington", *General Series in Anthropology*, vol. 6, Menasha, 1938, pp. 227-228.

③ J. A. Teit, "The Lilloet Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 4, New York, 1906, pp. 267, 279, 291.

④ W. Cline, *l. c.*, p. 106.

的儿子之后，买一只狗，起同样的名字。

这个反驳不仅对人种学，而且对整个人文科学都具有方法论意义。实际上，它没有注意到在这些学科中，永远不能孤立地研究事实，必须在它们与同类事实的关系中加以考察。在引用了法国的事例之后，我没有标榜建立一种普遍的分类方法，只是试图说明在任何社会里，名字的选择和使用即使被认为是一种自由，也反映了划分社会与精神范畴并在其中分配个体的方式，表现出每种文化设计人与其不同种类家畜的相互关系的方式。这并不是说，为了这一分
213 配，所有的社会都必须按照同一尺度或采取同一模式。法国和英国为狗起不同类型的名字，不但没有削弱我的观点，反而提供了另外的证据。它表明，英国人为狗起名的方法与法国人不同，通过这些家畜，表现了他们不同于我们的心理特征。我们有时也给狗起人名，但那是为了嘲笑同类，而不是为这些四脚朋友着想。所以，上面那位英国人来信提到的事实在法国很难理解，即使发生，也会受到人们带有谴责的嘲笑。[①]

因此，无论是在这种情况下还是在别的情况下，重要的是有系统，而不是以什么方式形成系统。不管在西班牙文中“*mozo*”一词指猫、小男孩和男性仆人，加勒比地区的语言在亲属关系的词汇中

---

① 李奇（Leach）写道：“我确实有一只叫比尔的宠物狗……”（in J. Goody, ed.: The *Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology, No. 1, 1958, p. 124）。比尔这个音肯定不会让一个法国人种学家首先想到狗的名字。

卡罗尔（M. M. P. Carrol）还没有明白我就这个题目说了什么（见本书 285 页），就开始批评。他提出了一份美国的狗名单（M. P. Carrol, “What's in a name?”, *American Ethnologist* 7/1, 1980, pp. 182-184），不知道我在这里已经回答了这样的反驳。在《野性的思维》当中，我是在用法国的体系推理，盎格鲁—撒克逊世界狗的名字不同，这有助于我的论点，因为狗在文化当中的位置是不一样的。

把孙辈孩子与半家畜通用[①]，还是加利福尼亚的尤科人（Yurok）把家畜和奴隶的名字通用[②]，这些都是不同文化把人类与动物界、自 214
然与社会割裂开或重叠在一起的方式的宝贵证据。同样，我们分类专名的方式，优先把它们给予人类、男人、女人或给予有时允许叫人名字的某些科的动物，在历史上与其他政治、经济或文化变故相关或相对演变的使用上述方式方法的途径，可以为历史学家和社会学家提供信息。至少对我们这样的社会来说，人们越是掌握涵盖长期历史和类似财富的档案，这些信息就越有用。最近，一位地理学家提出了一种此类研究的方法。[③] 这项研究只局限于人名，它显现出实际使用的名字大量增加，由两个世纪前的几百个到今天的三千多。这个现象就提出了一个问题，从文化方面看大致相同的地区间的横向多样性，是否会逐步让位于在更广大的地理范围内成层的亚文化间的纵向多样性。

即使索绪尔提出的关于神的名字的论点不会导致毫无保留的认同，它也会有助于提醒人们注意专名的形成与使用问题的意义和重要性。到目前为止，似乎人种学和历史学并没有足够地注意到这一点。但是，这个开发得不好的领域为他们提供了一个往往不被承认的合作机会。

---

① D. Taylor, "Grandchildren Versus Other Semidomesticated Animals", *International Journal of American Linguistics*, vol. XXVII, No. 4, 1961, pp. 367-370.

② A. L. Kroeber and W. W. Elmendorf, *l. c.*, p. 115, n. 89.

③ W. Zelinsky, "Cultural Variations in Personal Name Patterns in the Eastern United States", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 60, N° 4, December 1970.

第十一章　从神话的可能性到社会存在

215　把惯例、习俗和信仰描绘成每个社会在一种将所有的可能都事先记录下来的理想目录中进行选择的结果，在许多人眼里似乎是滥用语言，是浮夸，是一连串专断的比较，这些比较的神人同形论调令人气愤，与任何可以设想出来的实际都没有关系。社会不是人，什么也不能把它们表现为个体顾客，正在查询的人们也不知道用哪位超验的供货商提供的目录，根据自己的用途选择某些牌子的商品，以取代其他社会用于同样目的的不同品牌。

不过，在有的情况下，这种思想面貌适合经验控制。当有的神话提出一些行动准则，人种志的观察发现一些属于神话涉及的同一文化集合的社会实际上在执行这种或那种准则时，情况就是如此。在

同时出现在集体想象面前的解决方案的目录中，社会实践应该可以根据情况进行自己的选择。

人们可以反驳说，这是把问题又倒转过来，实际上神话力图从分散的准则出发，后天构建一个同质的系统：这种假设意味着或早或晚，神话思想会把这些准则设计成对一个问题的若干可能回答。

我想就此举一个来自波利尼西亚的例子。将要讨论的神话肯定 216
不属于那些看来是把自由选择限制在两种模式之间的社会。但我们知道，波利尼西亚曾经有来自同一地方的航海者居住，他们像分蜂一样从一个岛到另一个岛。人们回顾了移民过程，尽管方言不同，但语言的密切联系证明了整体的文化一致性。因此，可以把这看作一个整体。世界上这个地区的专家是有道理的，他们认为，从萨摩亚和汤加到夏威夷群岛，从马科萨斯群岛到新西兰，波利尼西亚的惯例、习俗和信仰在一些主题上的变化揭示了一个共同基础的存在。

一种父系观念统治过斐济群岛的部分地区，许多家族自由通婚。但是在家族内部，严格禁止兄弟姐妹通婚，不允许他们有任何身体接触，甚至不能互相讲话。在汤加，禁止他们各自的子女之间结婚。在萨摩亚，甚至在远亲之间也不可以。

霍卡特（Hocart）过去的研究和奎因（B. Quain）最近的研究指出，斐济的其他部族具有明显的母系倾向，有时是以异族嫁来的妻室进行划分，所以不知道对血亲的禁令。奎因指出，瓦努瓦勒乌岛（Vanua Levu）存在着异族妻室，没有对血亲的禁令，而有此禁令的地方就没有异族妻室，人们不知道这种不兼容的原因。除去对首领以外，对交叉性表亲通婚的禁令越是加入到娶异族妇女的规则当中，这种不兼容就越明显。

大洋洲研究者早就注意到，在波利尼西亚，兄弟姐妹的关系和夫妻关系对立。它们的区别明显，不是因为不同地区（尤其是从西

波利尼西亚到中波利尼西亚）忽而“突出”这个，忽而“突出”那个。在托克劳（Tokelau），萨摩亚西北约500公里处的珊瑚礁，兄
217 弟和姐妹的生活环境反差极大。工作任务把他们分开，而且他们互相保持极大距离，必须避免同时出现在一个地方。不过，丈夫和妻子没有明显不同的活动领域，我们甚至不知道能证明对两性关系有重大兴趣的情歌。夫妻在相同的基础上参与家庭生活，这与下述生育理论相符：双方在养育后代方面具有平等且相同的作用（J. Huntsman et A. Hooper）。

库克群岛北部的普克普克（Pukapuka），却是基本相反，兄弟姐妹之间没有禁忌。但是，生育理论赋予两性不同的作用，土著文化中情歌的重要性表明，男女之间的感情关系具有重要地位（J. Hecht）。

可是，来自普克普克的神话有几个不同版本，把两种规则并列在一起，作为同一个问题的相同答案。神话谈到，岛上居民来自一个当地男人（他住在一块石头里）和一个外来女子的结合，这第一对夫妇有四个孩了，男女相隔而生。两个大的孩子结婚生育了首领家系，两个小的孩子结婚生了普通人，这些人后来组成了两个母系的，开始时可能是异族通婚的部分，分别叫做“陆地的”和“海洋的”。对这个神话进行了大量评论的作者（Hecht，*l. c.*）正确地指出，为了适应当地习俗，首领家系开始时应该包括具有不同功能的一个哥哥和一个姐姐：哥哥行使世袭的首领职责，他的妹妹成为神圣的处女，注定单身无后。这就是普克普克的情况。因此，神话提出了暂时制止可以归咎于上辈人的“坏事”的乱伦的两种办法：一
218 种为贵族式，使被祝圣的姐妹成为禁止接触的女人；一种是常见的，把人群分为两半。因此，尽管相距遥远，普克普克的神话还是回答了在瓦努瓦勒乌两种同样相对的习俗的共存提出来的问题：异

族女性防止了乱伦，使兄弟和姐妹的禁忌变得多余。如果没有外娶的妻室，上述禁忌则是一种有效的方法。换句话讲，同一个问题可以有两个答案，一个从阶级方面提出，一个从关系方面提出。

一些人对用南波利尼西亚的一个神话来解释斐济（大约相距2000多公里的两个地区）的习俗有些担心，可以让他们观察，除去已经提到的关于所有波利尼西亚人同源的看法以外，与斐济相邻并受其影响的汤加还有一个神话，讲到了从石头出生的嫡亲结婚一事。另外，和普克普克一样，斐济的传说是当地居民生于一种极端的异族通婚，但这次与普克普克的格局相反，是一个外族男人和一个当地女人，优先顺序也相应颠倒过来。在斐济，妇女地位原则上低于男子。一位报道人说，“姐妹把兄弟看作圣物”。因此，他们之间的所有身体接触，所有直接交流，都被禁止。相反，在萨摩亚和汤加，父系的女性代表（姐妹或父亲的姐妹）占据着和在普克普克一样的特权地位。但是，在这两个相距最远的地区又出现了另一个区别。在萨摩亚和汤加，父系的女性代表可以惩罚她们的侄子和侄女，不让他们生育，这相当于普克普克的兄弟不让姐妹生育的权利。但是，在普克普克，妻子惩罚丈夫，不给他生育后代。托克劳则调换了对象，和在萨摩亚一样，姐妹被称为“圣母”，可以惩罚侄子侄女，让他们没有后代。她和普克普克的姐妹一样的“神圣”，不能生育；和普克普克惩罚丈夫的妻子一样是“母亲”，用大致相同的诅咒打击丈夫，也打击自己。但是，托克劳和普克普克相距大 219
约1 500公里。我们知道还有另外一种迹象，可以表明一种文化采用的社会学公式与相反公式的潜在意识在其中相伴。

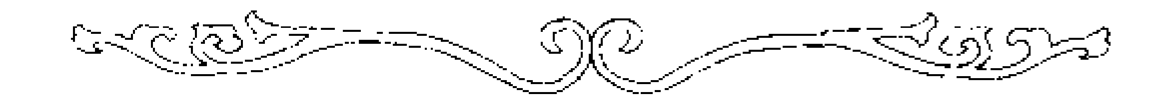
这种不同公式（尽管都属于一个整体）的相邻提出的问题在下面还要谈到，但它又与另一个问题相关，应该提及。在那些诸如汤加的姐妹地位低于兄弟的地方，她们可以嫁给谁？此类社会中，习

俗希望丈夫的地位高于妻子，但低于姐姐，这或者是因为与性别相比，人们更重视长子身份，或者像马布奇（Mabuchi）提出的那样，一直到台湾和琉球群岛那一带，人们都承认妇女具有一种精神权利。

可能在汤加的过去，国王的姐姐是独身，这是与普克普克相似的解决办法。以后，她可能得到了嫁给外人，甚至地位低的外人的权利。这种婚姻产生了塔玛哈（Tamahâ），即王国里地位最高的妇女。夏威夷绕过了这个问题，允许甚至鼓励王族内部兄弟姐妹通婚。这也是汤加以较为缓和的形式采取的办法，那里的贵族经常娶交叉性表姐妹为妻，违背了禁止此类交叉性血亲子女通婚对兄弟/姐妹的禁忌。

也可以用另一种方式解释姐妹的优势。在一个高攀式婚姻的社会里，贵族的姐妹可以嫁给地位高于她的人，如果不能满足这个要求，那她就要不管采取什么方式，也得与地位比她高的人结婚。姐妹的地位高源于制度的压力，它把实际的表面现象赋予了法律推定。

总之，上述分析确认，波利尼西亚的一个神话对同一个实际问
220 题提出了两个可以考虑的解决方法，一些位于这个神话的同一个文化圈中的相邻群体实行了其中的某一个。他们实际上在一些可能性当中进行了选择，而后者是一种为他们所不知的但又能代表他们思想的另一些思想同时为他们提出来的。



从两个方面看，上述情况都具有特殊性质。首先，两个社会组织模式与同一个神话相结合，作为对同一个问题的可能解决办法被提出来。然后，产生这个神话的那个地区所包含的社会或同时将这两个方案付诸实施，或从中选择一个。一般说来，事情没那么简单。如果说一个神话同时提出了几个理论方案，那么这些方案则分

别出现，每个由一个变种表示，而且只有通过检查核对所有变种才能进行整体描述。最后，人们能够把哲学或道德思辨与实际选择对应起来的情况并不多见。根据这一总体形势，我在《神话学》中已经举出许多实例，无须再予增加。

不过，我想在这里提醒人们注意一个中间情况，即一个民族为他的一个神话制造出若干版本，以考察不同的可能性，除非那种与所面对问题的已知条件相矛盾的可能。因此，这就在可能性的目录里留下一个空白，使不存在同一问题的相邻民族得到神话并填补空白，但条件是使神话脱离原来目的，甚至深刻改变它的性质。因为，在这种情况下涉及的已经不是一个神话，而是收集它的亨特（Hunt）和发表它的博厄斯（1921，pp. 1249-1255）所说的一个“家族的历史”。或者更确切地说，是一个处于思辨思想和政治现实主义之间的贵族家庭，可以形成或重新树立自己权威的传奇。因此，这是来自神话想象的可能性在事实中得以表现的另一种方式。

《阿斯迪瓦尔的武功》（Geste d'Asdiwal）是来自大不列颠哥伦比亚的基姆先（Tsimshian）印第安人的一个神话，我两次研究了它 221
的几个版本（比较 *Anthropologie structurale deux*，pp. 175-234），试图指出该神话同时用了宇宙学、气象学、地理学、地形学的规则，说明一些自然矛盾之间的一致：天堂/地狱、上/下、山/海、上游/下游、冬天/夏天，以及一些社会或经济矛盾之间的一致：血统/婚姻、族内婚/族外婚、捕鱼/狩猎、富足/饥馑等等。神话似乎想注意到这样一个事实：尽管由敌对家系组成的社会有此类偏好，但与母系的交叉性表姐妹通婚还是不能解决它们的矛盾。因此，神话的功能是为社会学的失败作辩解：那是因为在大自然使之完全对立的各极之间没有客观地存在着中项。

这个神话极度悲观，它从不同版本汲取了同一情节的所有负面

结局。主人公无法把他先后经历的生活性质协调起来，无法克制对其中一种——因版本不同而不同（1895、1912—1916 年版本）——的怀念悒郁而死。或者，如果任何一种生活都没有给他留下长期的印记，他在完成神话赋予的使命，即恰恰是体现它们的矛盾（1902 年版本）时失败。前三个版本来自斯基那（Skeena）河谷，后一个来自纳斯（Nass）河谷。这里，我不再涉及可以解释这些对待同一问题的不同方式的来自每个河谷特殊生活方式的原因。

基姆先人南部的邻居夸库特尔人（Kwakiutl）从他们那里借来了这个阿斯迪瓦尔神话，但这不是广义的夸库特尔人，而是他们的一个部落——科克索特诺克（Koeksotenok）。在这个部落内部，一个高贵家族纳克斯纳祖拉（Naxnaxula）把这当作自己的传统。把新目的赋予一个很容易辨别的故事，如何能够改变它的内容和形式，是值得研究的。

初看起来，夸库特尔的版本像是一个从它的不同模式捡来的碎
222 片的大杂烩。在 1895 年和 1912 年的版本中，出现了一个超自然精灵和一个女人结婚，用魔法使儿子长大的情节；1895 年的版本提到，他遵守没有详细规定的禁令去帮助别人。但是，它与纳斯河谷的版本（1902）有更多的相似之处：主人公是姊妹，不是斯基那版本中的母女；作为其中一个女人丈夫的超自然保护者，在为儿子做雪鞋的过程中一开始就犯了错误；把能按照命令长大和缩小的两只
223 神犬中的一只留给儿子，只是在这两个版本中，这个保护者才把儿子放在对手面前，考验他的猎手天才，并且在姻兄弟与他们姐妹们见面时把自己隐蔽起来。同样，在这两个版本中，主人公一直把超自然的熊追到山顶，但没进到熊窝里，而是在外面听熊唱歌。尽管语言不同，但歌的内容完全一样。

不管是夸库特尔人还是基姆先人，他们都酷爱旅行。他们乘船

到别人的住地争斗、交易或只是拜访。部落之间有时友好，有时敌对，他们俘虏奴隶，抢劫妇女或按规矩通婚。所以，当夸库特尔人听到博厄斯在基姆先人中收集的版本以及我们不知道的内容时，不会有抵触。奇怪的是，最多最明显的相似点出现在相距最远的异版当中。从博厄斯 1902 年得到神话版本的纳斯河口到科克索特诺克人的领地，直线距离为 400 公里～500 公里，陆路很难通过。如果是印第安人惯用的海路，距离几乎要增加一倍。有一个奇怪的现象需要指出。我们不认为它可以用尼斯卡人（Nisqa，纳斯地区的人）和科克索特诺克人的特殊关系来解释，但可以用形式上相似的原因证明：

夸库特尔版本概要

有两姊妹，一个已婚，一个未成家，因饥饿离开了各自居住的村庄，去找另一个，途中相遇。一路上，妹妹不断祈求精灵帮助。后者变成一个漂亮小伙，供给她食物，并和她结婚，生有一子。孩子的父亲在离开之前让他成为一个强壮的猎人，并赋予他魔法。

两姊妹的兄弟们找到了她们，一起回到部落后，主人公——超自然保护者的儿子——成为了首领。

一天他去追同样具有超自然性的一只熊，被引到山顶，但最终没能进到熊窝里。下山后他来到另一个夸库特尔部落，娶首领女儿为妻。

他妻子的兄弟们带他到海上狩猎，因嫉妒他的成功，把他丢在一个岛上。在那里，地下的居民帮助了他，把他带到水下王国。他在那儿治好了受伤的动物，得到的报酬是神物和武器。他用这些东西报复了居心不良的姻兄弟，成为他们部落的首领，向全体成员提供海中的猎物。

尽管它们在每种情况下都有所不同，却使夸库特尔的版本和纳斯的版本接近，并使它们区别于斯基那的三个版本。

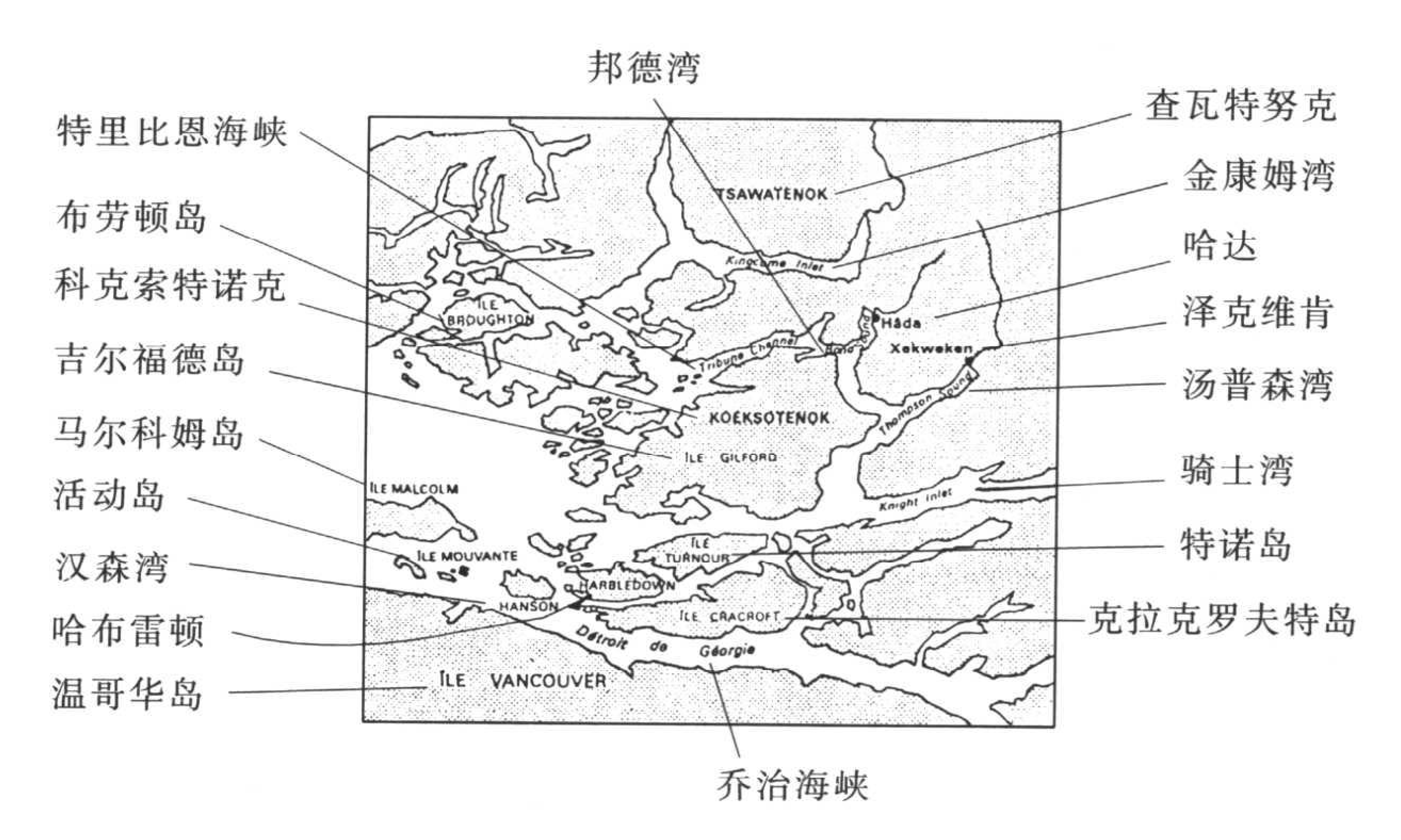
如果同意暂时把基姆先的几个版本看作一个整体，人们就会发现它们与夸库特尔的版本有明显区别。前面几个版本沿河谷——斯基那河或纳斯河——流行，大致是东西走向。夸库特尔的版本在很远的内陆传播，大致是南北走向，与河流方向垂直。它从邦德湾
224 (Bond Sound) 腹地的哈达 (Hada) 开始 (Boas，1944，13.103)，然后向东南，朝汤普森湾 (Thompson Sound) 腹地的泽克维肯 (Xekweken) 移动 (同上书，15.13)。在夸库特尔的神话中，泽克维肯占有重要地位，是雷鸟从天上下来落到山顶上的地方 (同上书，p.29)。因此，主人公在这个地方以上 (即朝向最高的山) 登山追逐超自然的熊，但没能进到熊窝里 (根据 1895 年和 1912 年基姆先的版本，它坐落在上天世界)，并不令人惊诧。因为故事并不很清晰地提到，“他违背了父亲定下的规矩” (可能没有听从教诲，忽略了带上神犬捕熊)。

一开始，夸库特尔的版本解释道，两姊妹中的妹妹因饥荒离开哈达，希望远嫁他乡的姐姐条件比她好，但是后者的命运相同，也走上了同样的路，两人中途相遇。与具体说明两姊妹路线的基姆先版本不同，这里没有提及妹妹从哪里出发，姐姐朝什么方向走去。姐姐似乎不可能来自泽克维肯，因为故事讲她嫁到“一个遥远的村庄”，而且哈达和泽克维肯之间的直线距离似乎不会超过 12 公里 (沿海边走的话是 26 公里)。[1] 实际上，人们明白这里避而不谈的原因。夸库特尔的版本保留了基姆先神话的情节，但用不同的方法加

---

① 感谢不列颠哥伦比亚省博物馆的人种学主任麦克奈尔 (Peter L. Macnair) 博士帮助我把两个地点定位并准确说出它们之间的距离。

以处理：“未婚的妹妹”，即不久以后出现的主人公的母亲，把找食物看成一种精神寻求的方式，其中的成功与她主动到一个蛮夷之地所冒的风险成比例。一条已知的路线不符合她的意愿。因为她在每个阶段都得到净化，希望遇到一个守护神，一个超自然的保护者，而基姆先版本则是让这个保护者主动并出乎意料地出现。只有 1895
年的版本把一种宗教态度赋予了两姊妹：她们祈祷并献祭，只不过 *225*
是在一个她们没有料到会出现的保护神，称作“好运”的神鸟出现之后。



至于夸库特尔版本中的保护者，它的名字叫做Q!ômg. ilaxyaô，这是一个集合名词，博厄斯几乎拒绝翻译。但是，人们发现，这个词以 Q!ômg——“富有”——为词根，把以之为名者放在下面将要看到的科莫格瓦（Kōmogwa）——财富的主人——统治的水下世界一边。这个水下世界或地下世界，与上天世界完全相对，首先作为
鸟的性质把基姆先神话中的相同人物与上天联系起来。因此，夸库 *226*
特尔语中超自然保护者的名字，从一开始就证明了夸库特尔版本特

有的方向——由高到低。这在下面还要谈到。

不管这些区别怎么样，在基姆先和夸库特尔的所有版本中，保护者都以人形出现，娶两姊妹中的妹妹为妻，生有一子，给这个儿子留下神物后消失。根据夸库特尔版本，儿子在泽克维肯的母亲家长大成人，这是他旅途的最南端。他在那里成为强大的首领，但如人们所知，未能上天游历。为此，他决定到夸库特尔的另一个部落查瓦特努克（Tsawatenok）去，娶首领女儿为妻，这是他唯一的一次婚姻。而1912—1916年基姆先的几个版本则说主人公先后结婚四次，他儿子结婚一次，表现出各种不同的婚嫁方式。

查瓦特努克人生活在哈达以北的金康姆湾（Kingcome Inlet）地区，主人公在那里长大成人，这是他行程的最北端。所以，所有情节都在南部的汤普森湾和北部的金康姆湾之间发生。只有一次例外，那就是主人公结婚后与姻兄弟一起去活动岛捕水獭。这个岛可能位于汉森岛（Hanson）和马尔科姆岛（Malcolm）之间（Boas 1944，Ⅱ.21 et p.50），乔治海峡在那里通向大洋。远征的结果和基姆先版本一样：被嫉妒的姻兄弟抛弃，主人公受到地下居民的接待（夸库特尔人认为这也是一个海洋世界）。在那里，他治愈了受伤的海豹和海狮，它们是海洋及一切财富之主科莫格瓦的仆人。作为报酬，他得到了大量神物：可随意长大和缩小的房子，船、桨、可以飞行的长矛、火棒、救命水、取之不尽的食物，还有一个新名字——大海的首领（原来叫“最漂亮的猎人”）。回到他妻子的村庄
227 后，他用火棒点燃了村子，把敌人变成石头（包括他的妻子——因为神物的能量太大，但救命水又挽救了这个误会）。在斯基那的基姆先版本中，是跟踪主人公（1912年版本）的儿子和儿媳（1916年版本），在大山里不谨慎的长途跋涉当中变成石头，这次是最终的结果。夸库特尔的版本相反，主人公成为他娶妻的部落的大首

领，神物使他可以为部落提供大量的海中猎物。

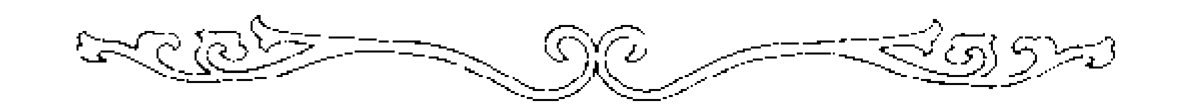
关于基姆先版本，不久前我曾指出，它们“从一个以无法克制的行动为标志的形势出发”，达到了“一个以呆滞为标志的最终局面”。我还说过，基姆先的神话以自己的方式，这样表达了“土著哲学的一个基本方面”，即对它来说，“存在的唯一积极方式在于对不存在的否定”（*Anthropologie structurale deux*，pp. 211-212）。

这些结论明显不适合夸库特尔版本。它开始时是寻找保护神，笼罩在哈达的饥馑只是为这一自愿行为提供了机会。结果完全相反，主人公没有变成石头失去生气，他凭借给他最大活力的法宝，毫无障碍地在水中移动他的房子，船自己行走，投枪可以沿曲线一个个刺中海豹然后回到主人手中。总之，故事从探求开始，以成功结束：由于她母亲坚定的宗教信仰，主人公最后得到一整套法宝，这是夸库特尔故事中超自然保护者一般不轻易赠与的。

这种目的论的建构也来自这样的情节：主人公没有能进到神熊的住处。在这一点上，我认为夸库特尔的版本严格再现了基姆先1902年的版本。但是，情节的功能不一样了。在基姆先版本（纳斯地区收集的）中，主人公的两次宇宙旅行都微不足道：因为在天上失败了，与海豹为伍也没有给他留下什么遗憾。相反，夸库特尔的 228
版本让两次旅行形成反差，在天上失败，在水下大获成功（他在任何地方也没有得到过这么多好处）。但是在夸库特尔神话中，按照一般规律，贵族的祖先来自上天的情况远比到天上去要更经常；不管是否愿意，他们的后代来到科莫格瓦统治的地下世界，得到它赠送的珍贵礼物。

夸库特尔版本的框架暗含地沿袭了这一倾向。如果像我假设的那样，主人公在熊那里的失败可以解释为忘了用猎犬，那么这个版本也需要审查。因为这些狗是一对双胞胎的雏形（*Anthropologie*

structurale deux，p. 200)，而在这种形势下，从调停者系列中的最弱处那里寻求帮助的必要性可以证明，从故事的观点来看，从下往上的运动不如从上往下的运动更符合事物的程序。



在这种情况下，怎么看待夸库特尔的版本与基姆先版本之间的关系呢？斯基那的版本，一方面是 1912 年及随后 1916 年的版本，一方面是 1895 年的版本，它们形成了既极端又相对的形式。第一个版本中，尽管与海边的人结婚并在水下世界逗留，主人公还是对他度过童年的大山充满无法克制的留恋，到他冒着极大的风险那里，最终迷路并变成石头；1916 年的版本中他儿子也得到了同样的下场。1895 年的版本中，尽管以大山的猎人为天职，主人公留恋的是水下度过的时日，并且由于这种印象过于深刻，他最终暴露了秘密而受到超自然的惩罚。

在这两个极端形式之间，纳斯版本（1902 年）将矛盾中立化，主人公在结婚的沿海地区站住脚，既不留恋他在那里经受考验成为
229 猎手的大山，也不留恋他在那里受到保护的水下王国。他结束了流浪，定居于海滨，在大海和高山之间过着宁静的隐居生活。根据这个版本，阿斯迪瓦尔没有能力在自己身上体现构成神话骨架的矛盾；根据几个斯基那版本，他因为把自己视作一个极限，与他人完全脱离，而没有能力克服这些矛盾。所以在各种情况下，阿斯迪瓦尔都是一个反面角色，基姆先的版本在这里把他描绘成史诗式的英雄，在那里又把他说得平庸无奇。

为了使他成为真正的英雄，一个高贵家族引以自豪的光荣始祖，只需要在这个列表中找到基姆先人因他们赋予神话的反面功能（把自己社会组织形式的一个固有矛盾说成以事物的性质为基础）

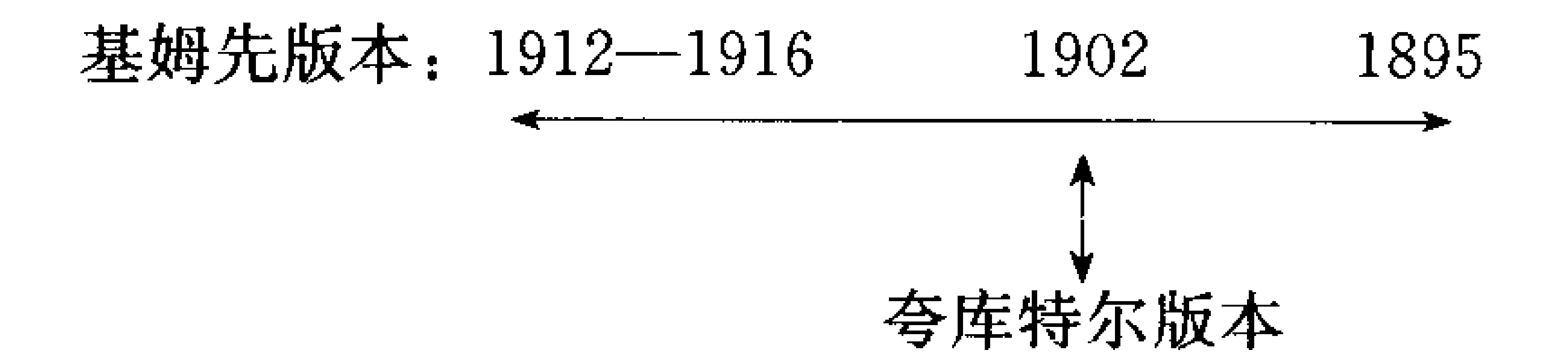
而无法填充的空项。夸库特尔一个门庭的“家族史”可以简单地弥补这个缺欠，它把纳斯版本的框架颠倒过来。上面已经看到，这个框架位于斯基那不同版本的平衡点。这是一个稳定的平衡，以另一种方式表现了作为基姆先各种版本出处的惯性状态。

所以，夸库特尔的版本没有像纳斯的版本那样使矛盾各方中立化，它远不是让它们互相抵消各自的积极方面，而是把它们综合起来，使它们互相协调，形成整体。和纳斯的版本一样，父亲组织的比赛使主人公表现出在山里狩猎的天才；也和纳斯的版本一样，对海豹的照顾使他得到回报。但是，只有在夸库特尔的版本里，主人公一方面克服了血统与婚姻的矛盾，成功地继承了她母亲和妻子两个部落的领导权；一方面最终克服了高山与大海的矛盾，把这两个因素综合起来，成为海上的荣誉猎手。事实上，他前半生的名字和 230
见到海豹后的名字，即最漂亮的猎手和大海的首领，早已预示了这个结论。

如果保留最后一个矛盾，同意根据每一项是否给主人公留下印记来区分各个版本，那么就可以列出下表，概括我们的整个推理。

		山	海
基姆先版本	1912—1916	+	−
	1895	−	+
	1902	−	−
夸库特尔版本		+	+

因此，夸库特尔版本在一条主线上颠倒了纳斯的版本（1902年），此线与斯基那版本（1912—1916，1895）互相颠倒的主线相垂直，这就是这些版本典型的在空间里由东西走向转为南北走向所表示的内容。

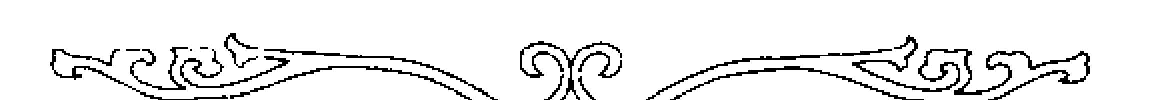


哪怕是夸库特尔最后一个版本表面没有根据的细枝末节，也都可以在这个解释当中找到自己的位置。作为科莫格瓦的水下王国里海豹的客人，主人公不需要和它们用语言交流，因为在他张口之前它们就已经猜到了他的意思。在故事当中，这个地下世界特有的超级交流，与主人公因忘记或不知道父亲的教诲，不能与熊交流而无法进入熊窝的情况形成鲜明对照。可是，我不久前指出，基姆先人关于阿斯迪瓦尔神话的各种版本动员了不同的交流方式：冒失是与
231 他人交流的过度，误会是与他人交流的缺乏，忘记是与自己交流的缺乏，可能还有怀念，那是与自己交流的过度（*Anthropologie srtucturale deux*，pp. 229-231）。夸库特尔版本的主人公，没有任何怀念，因为他会从山上的猎人和水下世界的受保护者的两种经历中毫无损失地获得好处。对思想的解读以同样的方法成为交流的一种畸形发展方式，也没有对冒失、误会和忘却形成任何否定的含义。恰恰相反，它使得为主人公做好事的角色们在他还没有说完话时就能理解，并且迎合他任何细小的欲望。因此，也是在这种情况下，夸库特尔版本把其他地方的负面价值变成了正面价值。

基姆先人不允许这样做有两个原因：他们用使问题变得无法解决的措辞向自己提问，并且选择最普遍的，即一个社会的，以及按这个社会的形象设计出来的一个矛盾无法在其中得到调和的世界的观点来对待这个问题。实际上，由对立家族组成的社会，在不稳定的平衡中生活，总会发生问题，其中出现的冲突从整个社会来看是一种不利因素。

但是，这种对立对每个孤立来看待的家族又有积极价值，因为

给它提供了机会，使它能进行自己的游戏。因此，为了使起初为否定的基姆先神话得到正面价值，应该满足两个条件。首先，神话被引进到一个不这样讲述它的人群，变得平常，成为人们可以绣出其他图案的底布。其次，这种适应不是发生在整个社会层面，而是发生在它的一个局部，具体说就是贵族这个局部，对他们来说，对立的价值由负面变成正面。有一种社会和自然哲学可以排斥某种思想的组合，或使之保持在虚拟状态。一旦落入别人手中以后，什么也 232
不能阻挡这个组合从两个意义上进入当前的存在：一个是作为话语的内容，一个是作为政治工具。



两个分别来自波利尼西亚和美国的实例，或者通过直接言明，或者通过暗示忽略表明了这样一个事实，神话有时会用表列出不同的可能，从经验上讲可以观察到的社会群体——在一个里面是社会，在另一个里面是贵族家庭——从中可以找到能解决自己内部组织问题或在对手面前扩大自己威望的方式。所以，神话提出的方式可以付诸实施。在这个意义上，可以说神话的思辨位于行动之前。而且，它不需要了解它在意识形态领域提出的方案实际上形成了一个具体问题的诸多答案，供人们解决时选择。仅是部分斐济人的人种志就可以为普克普克的神话证明这一点。更确切地说，如果这个神话决定只在一个社会——斐济社会——的各个阶级之间分配它设计的两种方式，以此来肯定实际运作，那就是它不知道情况远非如此，这两个社会谁选择了这种方式，谁选择了那种方式。神话的思辨不需要更多地知道，像人们看到的基姆先神话一样，每个都由一个变种表示的方式包含着另一种方式，一个简单的逻辑推理就可以把它演绎出来。但是，直到被邻居填补之前，它的位置一直是空的。

因此，即使是在这样的情况下，神话思想也证明它具有带着某些神秘色彩的多产能力。它似乎永远不满足为一个问题只提供一个答案，一旦提出后便进入到一个演化过程，多种其他可能的答案在里面同时或先后产生。同样的但用不同方式提出的概念，改变、妨
233 碍或颠倒了它们各自的价值和功能，直到这个组合的资源减少或枯竭。

开始时，是一种智力的直观，以不同方式对立的各项的形式，解释世界或世界的一个领域。但它没有停止在这上面，这种对立的格局扩大或压缩其网络上的各个环节，通过逻辑感染加以传播，占领原有各项中或将其包括在内的其他方面，因为在所有这些之间存在着一种同源关系。还不止于此，和复杂广告上的灯光一样，忽开忽闭，时而图像亮底色暗，时而底色亮图像暗（此类作品也是一种精神创造），每次都显现不同的图像，一点也不丢失它们的逻辑统一，这种格局也接受着成系列的变化，从中使某些负面或正面因素中立化，一些负面因素得到正面价值，反之亦然。[①] 在各种可能的安排当中，一系列精神上的顿悟支配着观念的碎片，使得某些对称关系在不同部分之间继续存在。

总之，人们愿意相信，智力活动具有使我们在感觉和认知当中更容易辨别的特性。视网膜上的图像不会随着形成它的刺激的消失而消失。人们闭上眼睛或扭过头去，点亮的灯和坠落在地平线的红色夕阳取代了绿色的原野。今天我们知道，在一个更复杂的层面上，首先处理视网膜印象的神经节细胞的中心和外围是对立的。人

---

① 我们来想一想一个完全不同的方面：在《歌唱大师》第二幕的争吵结束时乐队的惊人爆发，制止了嘈杂的声音，不仅没有被当成多余的噪音，而且被看做成功地造成了最终的肃静。

们这样解释，一个受黄色持续刺激的细胞并非对蓝色没有反应，蓝色绝不会使它处于休眠状态，而是激发出负面反应。当人们用绿色刺激一个在中心部分受红色刺激的细胞的外围时，它会主动拒绝。234
从整体上看，颜色编码建立在这样一个颉颃反应的基础之上。

一个立方体或楼梯的几何表象，在一秒钟之内被从上面或下面、前面或后面看到。当人们强化一个立体物体的照片时，会时而不由自主地发现它的凸出部分和凹陷部分。在策尔纳（Zöllner）的猜想中，平行线被一些斜线分割，后者的方向在两条相邻的平行线中间颠倒，那么这组平行线本身也显得倾斜，并且是沿着相反的方向。有一些几何图形或装饰图案，其中的图形和底色非常平衡，以至于有时底色突出，好像是图形，图形则像是底色。如果两者表现同一个图案，那么在交替观察它的人眼里，它就交替表现为深底色上的浅图案和浅底色上的深图案。在这些情况下，思想似乎受到内部冲动的促进，超越了开始时的感知。

这些例子可以为神话创造表现出来的更复杂的活动形式提供一个草样。受一种构思关系的激发，神话思想产生了与之平行或相反的其他关系。如果说高是正面低是反面，那么立刻就会归纳出相反的关系，就好像属于同一集合的各项按不同的轴排列，可以形成思想的一种自主活动，以便在它身上表现出一个组合的某种状态。通过摇摆和连续反复，这个状态一个接一个地产生其他所有状态。

开始时天国和地狱的对立可以在小一些的范围里引起天空和大地的对立，然后是更窄一些的山峰和峡谷的对立。这个系列也可以从最弱的对立上升到更强烈的对立，如山峰与峡谷，土地与河流，最后是高与低。通过共鸣作用，这些用空间术语来表示的对立又引出了其他的对立。不管是下降还是上升，每个系列都会形成一些与它紧密相连的其他系列，尽管这些联系不属于空间而属于时间，甚

235 至经济、社会或道德等其他范畴，所有这些系列在各个层面上都横向关联。

此类活动与人们所说的音乐方面的展开并非没有相似性。因为，展开就是把更为宽泛和复杂的主题环绕在一个简单主题周围（比如柏辽兹的前奏曲），或者在初始主题中加入更为细小和具体的主题（比如《莱茵黄金》的前奏曲），或者再调整不同的调性。但条件是，在这些调整中间，在初始主题和围绕它或它所包含的主题之间，在向外充实和向内充实之间，一直存在一种同源关系，否则展开这个概念就会失去它自身的意义。

我们从造型艺术中摘取最后一个实例。在各种差异当中，有一种给人印象极深，它区分北美西北沿海地区的印第安人艺术和西方画家的作品（至少在这方面，与远东的画家不同）。当一个欧洲画家感觉到使用大画面的需要时，这一般是为了在上面集中更多的对象，或者是表现小画面不可能达到的宽阔风景。而西北沿海地区的印第安人却完全不是这样，不管准备占用多大面积，往往是同一个绘画主题。画面的安排永远不变，变化的只是附属图形的数量和复杂程度。当场面扩大时，画家用这些附属图形去丰富主要主体的内部。由此，它们经常重复，或者至少与主体在内容和形式方面有某些关系。

因此，和在普克普克神话中一样，互不了解的不同文化在相对立的展开类型当中进行选择，神话思想（肯定还有音乐）会同时使用这些类型。一种展开通过接近，一种展开通过相似，分别属于借
236 代和隐喻两条主线，即已经显现在幻想的观点当中的二元论。这些幻想的观点时而来自接近形式的存在，这些形式感染了幻想在其中产生的那些形式；时而来自一个图像固有的能力，即不管是否有颜色，都可以变成对它颜色的补充或与它对称的投射。

传统的心理学用感觉或精神活动的过度来解释认识方面的幻想。根据我的观点，这并不关系到过度，而是作为各种精神活动本源的一种固有能力的基本表现。[①] 于是，精神的基本功能是生产并合理安排各种可能，之后经验和教育负责在这些可能的范围内进行大量压缩。因此，神话与心理学家及哲学家的关系和与人种学家的关系相同，乃是诸领域中的一个（因为艺术是不会被忘记的），精神从中受到的外部制约相对较少，还在展开着一种人们可以在其全部清新和自发的特点当中加以观察的与生俱来的活动。

参考资料

Boas, F.:

1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology), Washington D. C.

1944 *Geographical Names of the Kwakiutl Indians* (Columbia University Contributions to Anthropology, XX) .

Hecht, J.:

1977 "The Culture of Gender in Pukapuka: Male, Female and the Mayakitanga 'Sacred Maid'", *Journal of the Polynesian Society*, 86/2. 237

Hocart, A. M.:

1952 *The Northern States of Fiji* (Royal Anthropological Institute OccasionalPublications, No. 11), London.

---

① 本文付诸排印后，见到了一位专家的论述："对形状的认识，比人们迄今为止承认的那样更接近认知层面，不能把这解释为对刺激视网膜的周围环境的生理学处理的直接结果。" I. Rock, "Anthropologic Perception", *Scientific American*, vol. 224, n° 3, 1981, p. 111.

HUNTSMAN, J. and A. HOOPER:

1975 "Male and Female in Tokelau Culture", *Journal of the Polynesian Society*, 84/4.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris.

MABUCHI, T.:

1952 "Social Organization of the Central Tribes of Formosa", *International Archives of Ethnography*, XLVI/2, Leiden.

1964 *Spiritual Predominance of the Sister* (in Studies of Ryukuan Culture and Society. Allan H. Smith, ed.), Honolulu.

第四部分

信仰、神话与习俗



比如在《栅栏门》（《关之户》，1784）中，在唱“*Ki ya bo*...”时，演员不会考虑这些词是用意思分别为“活的”、“野蛮”和“晚间”的字词写成的，而是模仿“树”、“箭”、“木棍”等同音异义的词汇……这可能是全世界唯一一种以文字游戏为基础的舞蹈。

布兰东：《歌舞伎的表演形式》，
载《歌舞伎研究》，夏威夷大学出版社，
1978：81。

第十二章　世界主义与精神分裂症

瑞典精神病学家赫纳（Torsten Herner）博士 241
对精神分裂病因的认识，可以启发神话学家的思考。对一个个案的研究①让他想到，在病源方面，人们发现了一个家族的不正常轮廓，特点是父母，尤其是母亲不够成熟，或者抛弃孩子，或者相反，无法和孩子分开。对新生儿来说，如果说世界首先缩小为他和母亲混为一体的整体，随之逐渐延伸为两人都感觉到和接受了的二元性，继而延伸到一个家庭，最后成为整个社会，人们就设想一种最初的病理状态的残留，在精神分裂者身上可以用两种极端情感

① M. D. Torsten Herner, "Significance of the body image in schizophrenic thinking", *American Journal of Psychotherapy*, XIX, 3, 1965, pp. 455-466.

之间的摇摆来解释：即自我对于世界的微不足道和他对于社会的无限重要，结果是一种情况下觉得毫无价值，一种情况下疯狂地追求威严。于是，精神分裂患者永远不会进入在世界上正常生活的经历。对
242 他来说，局部就是整体，无法建立自我和世界之间的联系，不能认识二者各自的界限："当正常人对自己在世界上的存在有了具体经验时，精神分裂症患者的经验是'他自己即是世界'。"[①] 笼罩在理解世界的四个阶段——作为世界而被理解的自身、母亲、家庭、社会——之上的是同一种模糊。它根据病人所倒退的阶段，表现为不同的紊乱。这些紊乱总是影响着两个方面，即表面上矛盾的区分或混淆：从模仿言语到模仿动作，再到两种感觉交替出现，或者被看做世界的这个或那个集合完全控制，或者可以对这个集合施加魔术般的极端控制。

在倒退的最后阶段，当世界与身体的形象相混淆时，身体的边缘内化，不再是内与外、表与里的界限，身体自身的形象凸现，把"高"与"低"、"前"与"后"、"右"与"左"对立起来。在所有这些情况下，一些想象的界限把身体分为两部分，也说明了某些病人体会到并用自己的器官移位加以解释的痛苦感觉。另外，这两部分表现出独立性，病人把它们视为一男一女两个个体，时而在一场无情的争斗中互相冲突，时而又在性别上统一起来。内部区分可以与外部混淆并行不悖，在主体本身与天体之间形成不同类型的关联，"就好像病人曾经与星星、月亮或太阳有家族联系"[②]。因此，根据我们这位作者，个体理解的第一个"世界"与身体的形象相对应，但后者将受到固有二元性的破坏。这个二元性在正常的精神发

---

① M. D. Torsten Herner, "Significance of the body image in schizophrenic thinking", *American Journal of Psychotherapy*, XIX, 3, 1965, p. 460.

② Ibid., p. 464.

展中被逐步克服，但当父母有矛盾或从出生就表现出来母子有矛盾时，它又被家族内的区分以揭示者的方式重新找回。

赫纳博士不是不知道比较神话学可以通过它的观察提供对照，他没有强调，只是不经心地提到巴赫芬（Bachofen）、弗洛贝尼乌斯 243
（Frobenius）、赫茨（Robert Hertz）、延森（Adolf Jensen）、鲍曼（Hermann Baumann）、洪堡（Wilhelm von Humbolt）以及神秘学派和犹太传统神学家的成果。但是，这是一些散乱的事实，很难把它们联系起来，在整体层面上没有出现任何意义。另外，某种信仰和某种症状之间的这些具体相似之处，无法解释一些类似的题目为什么会再次出现在当代西方社会里的个体谵妄当中，也出现在属于欧洲以外的异国社会传说的集体表象当中。对此，人们永远应该引用莫斯（Marcel Mauss）对心理学家说的话："当你们只是很少发现这些象征主义的情况，而且是经常在一个个不正常事实的系列中发现它们时，我们却是经常、大量地在无数正常事实的系列中发现它们。"① 只要人们愿意相信，神话就完全可以表现精神错乱。它描绘并判断它们，同时叙述那些作为混乱根源的某位主角生活中的意外：在社会上屡屡失败，然后又用过激行为加以补偿；或者是导致躁狂—抑郁型精神病以至于死亡的创伤经历。我们在别的地方举过一些实例。②

我们不能把神话当中明确提及疯狂与相似情况的内容与其在某些精神错乱者的话语中的出现相提并论。实际上，前者当中，神话用临床医生的方式对待疯狂；后者当中，它被医生当作谵妄的一

① M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. 299.

② C. Lévi-Strauss, *Du Miel aux cendres*, pp. 151-152; *L'Origine des maniéres de table*, pp. 92-99.

种。这样的混淆导致了无数的滥用，作为例外，巴斯蒂德（Roger Bastide）的著作位于人种学和精神病学的交界处，并对此一直很警惕。它证明，可以比较分别属于两个范畴的事实，同时又不至于坠
244 入那种简单化的解决方法，用从一方借来的假解释弥补另一方的不足。巴斯蒂德写道："类比并非是把一个社会结构压缩为一个精神结构，它既表明不同点，也表明相似点，介于'同一个'和'另一个'这两个属类之间"，并且在别的地方进一步指出，"同时又不会被个人的无意识所蒙蔽"。[1] 因此，我在这里要向这位同事致敬，同时通过一个实例勾画出一种途径，它不用把人种学事实引向精神病学事实，也不用把精神病学事实引向人种学事实，就可以帮助人们了解有时在这两个范畴之间观察到的相似性，同时又尊重人们冒着向过分的简单和武断让步的风险而必须承认的二者特性。

实际上，赫纳博士有时候提到的构成一个个体精神分裂病因的所有因素，在一个同样是个体的奇努克（Chinook）印第安人的神话中几乎一样。这些人曾居住在北美哥伦比亚河下游及其三角洲一带，一直分布到现在该河在俄罗冈州和华盛顿州流入太平洋的地方。这个神话由已故的雅科布森（Merville Jacobs）收集和发表[2]，在《裸人》中已经受到我们的注意，它的摘要编号为 M598a（pp. 207-209）。但是，这里完全是从另外一个角度提到它。首先，我们回顾一下它的主要背景。神话的主人公出生不久父母就离异，他母亲在违背常理参加前夫的晚会时，把他放在摇篮里，托付给奴隶照看，致使他被盗。年轻的女人很快陶醉在欣赏她的人群里，一

---

① Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1972, 2e éd., pp. 222 et 280.

② "Clackamas Chinook Texts", *International Journal of American Linguistics*, XXV/2, 1959, Part II, pp. 388-409.

心一意地跳舞，忘了留在家里的孩子。五个看护孩子的女奴一个接一个地跑去告诉女主人，孩子哭着找她。前面四个都没有找到她，没能把她叫回来，最终在最后一个女奴的多次指责下，女主人才回 245
家。但是她们回来得太晚了，一个女妖把孩子劫走，并逐渐对他有了感情，决定把他抚养长大。

孩子在长大，但女妖在抓蛇和青蛙时依旧把他放在背篓里，喂他吃这些东西。主人公身上满是两栖类和爬行类，他不时攀到树枝上，背他的女妖的脖子就随着一直往上伸，越变越细。这时，他就松开手，让女妖的脖子恢复到原来的长度。但是有一天，按照一位超自然保护者的建议，他割断了女妖拉长了的脖子，爬到他栖息的树上。他一直爬到上天世界，先见到当时也食肉的虱子和跳蚤，他把它们的恶习减少到现在这个样子，然后又遇到夜神，他迫使她从此与日神交替出现。他在岔路口遇到两个猎人，他们建议他走两条方向相反的路。第一条路引向食肉动物那里，他假装分享他们的伙食，但把一根管子插进身体，做成另一个消化道，在吃人肉时，不是消化它们，而是将之排泄出来。这样，他就变成了有洞的人，不能与那里人们为他准备好的新娘结婚，因为新娘和她的姐妹们一样是封闭的，没有阴道。

主人公退回原处以后，走了另外一条路，来到比较好客的太阳家族。他娶了这个家族的一个女儿，不久生下了连体双胞胎。在想家的丈夫的要求下，女人同意带着双胞胎回到地上。他们发现，主人公全家和半个村子的人都以为主人公不在人世而哭瞎了眼，太阳的女儿使这些人重见了光明。但不久以后，主人公从一个骗子那里得到了怪念头，用外科手术把连体双胞胎分开，致使他们立即死亡。痛苦不堪的母亲决定带着两个小尸体回到天上，声明他们将变成两颗星星，在她——即太阳——升起时，如果人们看见这两颗星 246

星位于她两侧，那就是在宣告有人死去。村民们痛失双胞胎，又哭瞎了眼睛。

很明显，这个神话把赫纳博士描述一个个案用的病因和症状集中到了一起：父母不和，不成熟的母亲无法抵御节日的诱惑，哪怕是在她前夫家举行的按常规她不宜参加的活动。因此，孩子从小就受到双重的抛弃，首先是被父亲，然后是被母亲。孩子没有家庭环境，只有由五个看护他的女奴构成的社会环境，但就像不久以后劫持他的女妖的脖子一样，这种最后的联系也逐渐疏远，直到割断，女奴们一个接一个地溜走，他的摇篮旁边先是剩下四个人，然后三个，两个，一个，最后空无一人。他经历的这种割断，同时表现在两个象征层面，一个是身体的，一个是宇宙的。

在身体层面，首先可以看到一些矛盾，它们与赫纳博士在病人的谵妄中观察到的很接近：一个是在上与下之间，女妖的脖子越拉越长，直到像线一样细，主人公可以轻而易举地割断它；一个是在左和右之间，当连体双胞胎中的一个用力转身时，把他们包在一起的胞衣变薄。另外，一些器官不存在或移动了位置：主人公临时用一根人工消化道应付人肉宴，发现自己和一个没有阴道的女人结婚。

在家族和社会之间，女妖的家是交汇点，由多种树木组成，它们为了给被杀的亲人报仇，纷纷朝主人公的身上砸去。唯一没有倒下去的是一棵白皮松，主人公爬到上面得以逃生。但无论是用于加工还是用于烧火，松树都不是好材料。另外一些分离回应了这个植
247 物学方面的分离，它们影响到整个宇宙：时间上，是主人公造成的白天与黑夜的分离；空间上，是方向的分离，把超自然物分为没有阴道的食肉者和欢迎他并嫁女给他的太阳家族两类，他首先是受害者。后面这个片段是一种天体位形分离的前奏——当从太阳两侧可以看到两颗星星时，它宣告死亡，并在神话中引出了与天体之间的

家族联系这一主题。我们看到（*supra*，p. 242），这也存在于精神分裂者的谵妄当中。

人们可以毫无困难地从其他民族的神话中发现这些主题当中的每一个孤立或部分组织起来的情况。上述神话的特点在于，把所有主题都集中在一起，围绕着分离这个题目组织起来。在某种意义上，分离的题目起引导情节的作用。这个偏好肯定说明了一个家庭的轮廓——夫妻离异，母亲不负责任。人们很难在新大陆这个地区的神话中找到其他表现，尤其是在初始阶段。奇努克神话似乎同时重新构建了精神分裂谵妄的病因和主题。

那么，我们能不能像本尼迪克特（Benedict）认为可以给夸库特尔人（Kwakiutl）做出类妄想狂的定义那样，说印第安人是精神分裂症的患者呢？但是，下面还要看到，奇努克人以精明的商人著称，脚踏实地。他们与这个症候的吻合，没有超过南方的夸库特尔人交换礼物的宗教节日。今天我们知道，后者的真正性质也不能证明前者的症候。[①] 那么，在这种情况下，谁才是精神分裂症患者呢？不是介绍神话的人，他不是作者，只是讲述人；不是因为他提到了故事中的病态，而是听到别人也根据相同的不具名传说这样讲述。那么，是不是可以说，由于没有主观地表述，神话就从外部描述一 *248*
种精神分裂的谵妄？这甚至可能不是真实的，因为它讲到的经历不完全是主人公的，因此不能把后者视为病人。事实上，如果说他经受了开始时提到的家庭的考验，那他本身也不是神话后来讲述的那些反常情况的牺牲品。首先，偏侧现象影响的不是他的身体，而是女妖的身体，然后是他孩子们的身体。在痛苦当中，他没有暂时移

① Philip Drucker and Robert F. Heizer, *To Make my Name Good*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1967, pp. 112-113.

动消化道，而是机敏地利用它躲过一劫。后来，又是他妻子有一天感到缺少某些器官，也不是他。因此，一切就这样发生了，似乎被患者主观内化的精神分裂谵妄的成分在这里是通过一种反向运动，客观地分布在几个主角之间和宇宙的不同现象当中。象征材料可能是相同的，但神话与谵妄对它们的使用是相反的。

不过，神话被赋予的这种折中性质——通过以综合的方式把个体谵妄因素集合起来的这种不同的方法——也存在于人们通过与其他神话加以比较来为奇努克神话定位的方式之中。《裸人》主要是从这方面对它进行了研究，指出它的集成品特色，或者也可以说是北美神话的独唱音乐会特色。当时我们说（p. 209），这个神话从不同出处的其他神话借来一些范式，有秩序地把它们颠倒过来，构建了自己的意群学。于是，一个对北美这些地区的神话有一点了解的读者，在开始时就可以从中看到更偏南的地区也是这样讲述“跳水女”的故事，只不过是有一个姐妹出嫁并有乱伦倾向，向弟弟献殷勤，在这里变成了离异的母亲，不关心孩子，不顾忌世俗的禁忌又与前夫接近，与他发生了一种社会性乱伦。

变成了养母的女妖的情节，重现但颠倒了另一个故事——“放纵的祖母”。最后，通过一些此处无须赘述的联系，奇努克这个神话又
249 和“盗鸟巢者”及“名人之妻”相会合，当然总是颠倒它们的意思。[①]

这种折中组合引出了两点看法，一个涉及形式，一个涉及内容。首先，为了启动由父母离异和母亲不成熟引出的开局，没有必要，甚至不应该援引人们赋予奇努克人的特殊心理现象，或者它们

---

① Pour le détail de cette analyse，cf. *L'Homme nu*，pp. 209-212.（关于奇努克“放荡的祖母”的神话，见《神话学：裸人》，172～173 页，北京，中国人民大学出版社，2007。——译者）

文化中可以确定基本人格构成的这种或那种心理及社会现象。完全可以演绎出开局以及后来形势的，不是群体每个成员从出生起就将具体体验的人格、家庭或奇努克社会的特性，而是那些来自其他民族，在被借来的同时已经变化了的其他神话。在开始时，这表现得尤其明显，那把一个姐妹换成了妻子，把与兄弟的性接触换成了与丈夫的社会接触，并为了从逻辑上解释这个局面，把离婚当作了夫妻之间事先就保持一定距离的手段。可以把同样的推理用于其他故事，说明它们情节的特殊构造每次都来自其他神话的逻辑必要性的考虑。鼓吹使之从一个总之是假设的心理现象，即神话产生的那个社会所特有的性质派生出来，既没有用，也没有根据。

但是，也是第二点，为什么奇努克神话表现出如此明显的折中结构呢？博厄斯（Boas）已经指出，它们的许多成分存在于希乌安（siouan）和阿尔贡金（algonkin）语系的传说当中，后来经过哥伦 250
比亚河谷才传到奇努克人那里。[①] 以上做出的联系，也涉及其他方向：俄罗冈南部和加利福尼亚北部、华盛顿州、不列颠哥伦比亚。如果不进行社会学的分析，就无法解释奇努克神话中如此明确的诸神混合论倾向。事实上我们知道，奇努克人在哥伦比亚河下游和太平洋沿岸占有特殊地位。甚至那些与被同属邻居威士拉姆人（Wishram）和瓦斯科人（Wasco）控制的跨部落大集市相对较远的河口地区的部落，也沉湎于商业活动，在远近不同的部落面前扮演批发商和中间人的角色。这也是它们的语言成为被称作“奇努克”的行话的基础的原因。在白人到来之前，这种语言已经是从加利福

① F. Boas, “Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas”, *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1891 bis 1895*, Berlin, 1895, pp. 336-363.

尼亚沿岸直到阿拉斯加海边的流通语言。

因此，人们设想，奇努克神话暴露在与语言、生活性质和文化方面各不相同的民族众多的不断接触面前，更表现为一组二次转化——首先在这个意义上是系统的——而不是一个原初整体，以使这些民族互相适应，通过加工，把开始杂乱的材料统一到神话当中。于是，他们的思想反映了一个特定的分散世界的政治、经济和社会经历。对精神分裂症患者来说，与身体分离的经历产生了一个与世界分离的形象。通过与他们身上方向相反的运动，这里的与世界的分离事先要求想象出从世界到家庭，从家庭到个体的其他类型的分离。但即使是考虑到这一转化，人们也不会被个体的无意识和集体的无意识之间的一种相似所欺骗。神话不属于谵妄范畴，也不要求讲者或听者事先具有公开或暗含的谵妄。即使是带着我们提出来的所有保留，奇努克神话也没有表现出精神分裂症的案例或与之相应的某种病态。它没有以自己的方式反映出一种精神错乱，而是以自己的方式形成理论，因此位于医生一侧，而不是病人一侧。更准确地说，奇努克人的世界性使他们特别善于以分离的方式思考世界，并在这个观念可以应用的所有领域里发展它。作为牺牲品，精
251 神分裂症患者接受个人经历向外投射的分离。和他们相反，奇努克社会由于它进入世界的具体方式而控制了分离，把它转化为一种哲学的动力。

第十三章　神话与遗忘

出于启发思考的考虑，杰出的印欧语言专家邦弗尼斯特（Emile Benveniste）没有轻视对北美印第安语言的调查。所以，沿相反方向做同样的事，是向他表示敬意的一种方式，美国文化学者也可以从新旧大陆的比较当中受益。在这篇短文中，我们将试图通过一个实例证明，从古希腊借来的神话主题，如何有助于明确表示美洲印第安神话研究中首先提出的某些假设。 253

近期的一份研究（1973，pp. 229-231），为我们勾画出对遗忘这个主题在北美神话中的功能的一种解释。遗忘远不是可以毫不费力地制造戏剧性效应的平庸技巧，在我们看来，这是缺乏与自我的交流，因此是一种现象的方式之一，我们曾经倾向于承认

这个现象当中有一类真正的神话思想。于是，根据这一假设，遗忘将与被定义为“缺乏与他人交流”的误解和被定义为“与他人交流过分”的冒昧结成系统。这些主题在同一个神话中交替或反复出现，为我们提供了证据。当我向威尔南（Jean-Pierre Vernant）先生请教遗忘在其中产生作用的来自神话的希腊文本时，他向我推荐了三篇，一篇来自普卢塔克（Plutarque），另外两篇来自品达（Pindare）。经过研究，可以看出它们能够证明这个解释。

254 在《希腊问题》（28）中，普卢塔克揭示了在爱琴海的特内多斯岛（Ténédos）上的特内斯（Ténès）神庙为什么不准吹笛子的人进入，为什么不许提及阿基里斯（Achille）的名字。他说，当特内斯的父亲基克诺斯王（Kyknos）第二个妻子为了报复这位拒绝她调情的国王前妻之子，诬告他强奸时，一个叫莫尔博斯（Molpos）的吹笛子的人作了伪证。之后特内斯被逐出王国，和姐姐一起流亡。可是阿基里斯的母亲西蒂斯（Thetis），叮嘱儿子永远不要攻击特内斯，因为他是阿波罗的儿子（或孙子）。她甚至在儿子身边安排了一个仆人，准备在需要时重复这个警告。但是，仆人忘记了自己的任务，于是阿基里斯看见了特内斯的姐姐，想得到她，表现得很不尊重，并被情欲冲昏了头脑，在她弟弟出来保护姐姐的时候杀死了他。伯萨尼亚斯（Pausanias，X，XIV）和狄奥多鲁斯（Diodore，V，I）也讲述了同一个故事，只是措辞略有不同。

我们还是来看普卢塔克的故事。他把两个平行推进的情节联系在一起：一个是主人公被放逐，在社会方面消失；一个是被杀后在肉体方面消失。可是，在两种情况下，结局的责任都在一个小人物，因为多嘴或没有说到而获罪。莫尔博斯提供了伪证，是因为与他人交流过度犯罪，这个行为可与冒失相比。阿基里斯的仆人在危急时刻忘记了使命，是因与自我交流不够而犯罪。所以，和美洲一

样，交流的两种病理方式在这里接近。

品达在《奥林匹克之七》(la VIIe Olympique) 中讲到了更复杂的故事。赫拉克勒斯 (Héraklès) 的儿子特雷伯莱姆斯 (Tlépolème) 在极度愤怒之下 (阿波罗多尔认为他并非故意) 杀死了他祖父阿克迈尼斯 (Alcmène) 的异父兄弟利库尼奥斯 (Licymnios) 后，来到赫利奥斯 (Helios) 神坛忏悔，上帝让他在朝向罗得岛 (Rhodes) 的方向挂上帘子，并且在雅典娜的神坛上献祭。可是，“有时记忆布满乌云，遮住了思想的正路”(v. pp. 45-48)，罗得岛 255
人在上祭坛时忘记了带火，这就是罗得岛特有的祭祀时不点火习俗的来源。

我们再追溯得远一些。品达讲到，在众神瓜分世界的时候，大家忘记了赫利奥斯。后者要求得到当时还没有露出海面的罗得岛，宙斯把赫利奥斯和当地女神结亲的岛屿赠给他。于是，这个故事中相继出现了三次遗忘：思想混乱的特雷伯莱姆斯 (“思想的混乱甚至使智者迷失方向” v. pp. 31-32) 像我们所说的那样“不能自已”，杀死了一个亲戚；罗得岛人在祭祀时忘记带火；最后是宙斯在主持众神抽签分地时的遗忘。

可是，《皮提亚之四》(la IVe Pythique) 把这个主题与另一个主题紧密地连在一起，而且越是涉及土地的主权就越有意思。美狄亚 (Médée) 对阿尔戈的英雄们 (Argonautes) 说，一个从海里出来的神会给波塞冬 (Poséidon) 的儿子欧法莫斯 (Euphamos) 一个土块，这将保证他的后代对利比亚持有主权。在穿过大海时，负责看管珍贵礼物的仆人忘记了命令，把它扔进水里。《皮提亚之五》(la Ve Pythique) 指出，对利比亚的占有推迟了 13 代人，一直到巴托斯 (Battos) 从圣坛上得到治愈烦扰他的口吃的许诺之后 (Pausanias *l. c.*, X, xv 指出，在路上遇到一只狮子之后被吓得语句不

连贯）才得以实现。于是，同一事件两次被推迟：先是被忘记，继而是由于言语不清。在第一种情况下，是缺乏与自我交流；在第二种情况下，是缺乏与他人交流。我们顺便提一下北美两个相邻的部落——基姆先（Tsimshian）和夸库特尔（Kwakiutl），他们的神话（关于盲人和跳水者）一个源于遗忘，一个来自误会（Boas，1916，pp. 246-250；1910，p. 447），我们已经用同样的方法分别给出了两者的定义。

因此，希腊的例子强化了一个假设，即在同一个语义场合，遗忘与冒失和误会并列，并在不同方面与它们每一个对立。那么，可
256 不可以走得更远些，承认遗忘作为主题以特殊方式出现的那些神话有共同的特点？要想达到这个目的，首先应该研究某些美洲神话。

生活在密苏里河上游的希多特萨（Hidatsa）印第安人与平原上被称为“村民”的曼丹人（Mandan）和厄里克勒人（Arikara），通过两个完全不同的神话来说明自己的来源。根据第一个神话，两个造物主创造了大地，让人走出地下世界。在形成不同的部落和语言之后，一个女人在某一个地方请她的小叔“喝酒”（可能是一种委婉的说法）。遭到认为此事不妥的小叔拒绝后，这个女人十分生气，便诬告小叔企图强奸她。被欺骗的丈夫以带弟弟出征为名，把他扔在一个小岛上。众神也加入到这场争执当中，分别站在两兄弟中的一边。弟弟的保护神最终占了上风，用一场大火毁灭了已婚的哥哥和几乎全体村民。剩下的人四散奔逃，往北去的成了克劳希多特萨人（Crow-Hidatsa），往南去的成了阿瓦克萨维人（Awaxawi）。此后的一次大洪水使后者向密苏里地区迁徙，后来遇到希多特萨的另一个部落阿瓦迪克萨（Awatixa），真正意义的克劳希多特萨人回到南方后分裂成都以此为名的两个部落（Bowers，pp. 298-300）。

另一个神话说希多特萨人来自天上。他们当中的克布吕雷

(Corps-Brulé) 为了寻找那里已经绝迹的野牛来到地上，其他人也跟了下来。这些新来的人住在13个窝棚里，每个窝棚就是一个氏族的起源，土地的精灵没能破坏这些小群体。在一个原来地上世界占领者居住的村子里，有一个美丽的姑娘。克布吕雷向她献殷勤遭到拒绝，盛怒之下杀死了她。与希多特萨人祖先结盟的造物主科约特(Coyote) 提醒克布吕雷，姑娘的族人会报仇，他的精神会因所犯罪恶（因为他和特雷伯莱姆斯一样，也“遗忘”了自己）而将经常错 257
乱。他的敌人利用这一时的疏忽，杀死了他和他的族人。

这就是实际发生的事。村庄几次遭到攻击，克布吕雷飞着去参加战斗，但他却忘记了使自己如此紧迫的原因。还有一次，路上遇到一只鼬鼠，他便忘乎所以地去追赶，结果村庄被毁，除科约特和他藏匿起来的克布吕雷的妹妹以外，全村人被杀。这个怀孕的妹妹也忘记了叮嘱，没有关门，被一个妖魔攻击致死。她所生的一对双胞胎活了下来，经历了各种各样的危险。在这个过程中，同样出于遗忘这个在第二个神话中反复出现的主题，他们几次面临死亡(Beckwith，pp. 22-52)。

但是，遗忘在第一个神话中根本不存在。它们之间还有其他区别吗？肯定有。第一个神话说希多特萨人来自地下，几乎一直在讲述那些历史上真正存在的人群的迁徙、合并与分化。事实上，迁徙是由于来自森林的奥吉布瓦人（Ojibwa）的攻击，他们得到加拿大和法国人的武装。进攻的结果，克劳人和希多特萨人共同的祖先不得不躲到平原上来。考古研究证实了这些民族的流动。阿瓦迪克萨人来到密苏里，后来克劳—希多特萨人分成两个部落，这些都是被历史证明了的事实（比较 Lévi-Strauss，1973，pp. 281-300)。

可是，如果说第一个神话追溯了将近三个世纪的历史，第二个的性质则与之不同，它的每个片段都试图说明一种惯例。尽管两个

神话相似，它们的一些情节也明显地互相映照和转化，但它们还是完成了不同的功能。第一个把一系列历史事件组织起来，第二个则建立了一个礼仪时间表——先后顺序——的基础。据报道人讲，仪式实际上有如一根绳子上的结，“每个仪式都和绳子上的结一样相
258 对独立，但它们之间同时又存在着一种连接，一种关系，也像绳子上一个个按固定顺序结成的结”（Bowers，pp. 294，303-304）。

在这样的条件下，令人惊奇的是，第一个神话里根本不存在遗忘，第二个神话里这样的主题却反复出现。因为，希腊神话也是如此，遗忘主题有助于习俗方面的禁止或规定：禁止吹笛子的人进入特内斯神庙，禁止游客在那里提阿基里斯的名字；罗得岛上的祭礼不点火的渊源以及在一块属于一位神灵的土地上由习俗赋予的主权。

阿尔戈英雄的神话可以补充这一解释。它被人从范式的角度加以研究，使在细节上作必要修正后可以和美洲学家所称的“加工者”——使事物恢复顺序的人——相比拟的一群人得以演进。可是，为什么这些事物开始时没有顺序呢？根据希腊神话，有两个原因：或者过于重视作出的许诺［赫西俄涅（Hésione）被他父亲拉俄墨冬（Laomédon）示众；克娄巴特拉（Cléopatre）两个儿子的父亲过于听信他们继母的诬陷，不公正地处罚了他们］，或者食言［拒绝给建立特洛伊墙的神灵们报偿；拉俄墨冬拒绝向赫拉克勒斯归还赫西俄涅以及委托他看管的马匹；贾森（Jason）忘记了夫妻间的许诺］。因此，在第一种情况下，是一种遗忘的反面（因为在情绪冲动之下，最好还是忘记曾经许诺过的事），在第二种情况下，是自愿形式的遗忘的一个变种。但是，阿尔戈的英雄们在他们的事业中取得了成功，因为他们向神灵作出了适度的承诺，并且认真履行。

可是，当人们从头至尾读完这个故事时，它的意群连接的设

计，似乎完全是为了说明地名的来源，它们在空间中的联系方式有如一年当中的那些纪念仪式。因为这些仪式确定了日历上的一个个阶段，而这些地名确定了一个过程的各个阶段。它们一个安排的是空间，一个安排的是时间。

从以上简要分析可以得出两点启示。首先，最荒谬的是，像有些盎格鲁—撒克逊人种学家仍然做的那样，把神话与习俗接近，直 259
至混淆。我们引自希多特萨人的例子表明，用来建立一个习俗体系的一个神话的变种，不受与它没有直接关系的相邻变种的影响，而受其他约束的控制。

其次，如果说神话中出现的遗忘主题指出了与自我交流的不足，如果说在一些不同的社会和不同的时代，这个主题尤其有助于形成礼仪实践，那么结果就是像我们不久前指出的那样（1971，pp. 597-603），礼仪的功能就是保持实际经验的连续性。因为遗忘在精神方面打破的正是这个连续性，我们承认这是“记忆的漏洞”。在美洲以及其他地方，当神话使遗忘来自一个错误时，也经常以它自己的方式承认这一点。主人公在失误时忘了事，因为他涉足于一个洼地——自然方面的不连续（Thompson，1956：J 2671 和 D 2004. 5）。巴托斯（Battos）口吃，也就是说他在说话时失误。

人们肯定注意到，为了引入遗忘、误会和冒失这些主题，希腊神话和美洲神话主动求助于一些相同的内容：勾引人的继母或嫂子，被勾引的妹妹。可是，我们曾经单独把前者纳入婚姻的病理领域（1967，pp. 257-260）——社会学形式的交流。同样，对妹妹的所有威胁，都有损于一个男人可以得到的与其他群体交流的机会，因为禁止乱伦和族外婚的规定决定了她要被直接或间接地交换。因此，这两个内容进入一些神话集合当中并不奇怪。恰恰是在这些神话中，交流的正确使用因过度或不足而出了问题。

260 但是，我们也看到，希腊神话和美洲神话之间的亲缘关系，一直延伸到隐喻当中。如果需要的话，这将证实，即使是在地理和历史方面相去甚远，神话思想汲取主题和内容的目录的来源也是有限的。

参考书目

APOLLONIOS DE RHODES：

1882 *Argonautica*，*etc.*，Leipzig，Teubner.

BECKWITH，M. W.：

1938 "Mandan-Hidatsa myths and ceremonies"，*Memoirs of the American Folklore Society*，vol. XXXII，New York，J. J. Augustin.

BOAS，F.：

1910 "Kwakiutl Tales"，*Columbia University Contributions to Anthropology*，vol. Ⅱ，New York-Leyden，Columbia Univ. Press，E. J. Brill.

1916 "Tsimshian mythology"，*31th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*，Washington，D. C.，Smithsonian Institution.

BOWERS，A. W.：

1965 "Hidatsa social and ceremonmial organization"，*Bulletin 194*，*Bureau of American Ethnology*，Washington，D. C.，Smithsonian Institution.

DIODORE DE SICILE：

1780 *Histoire universelle*（trad. Terrasson），6 vol.，Amsterdam，D. J. Changuion.

LÉVI-STRAUSS，C.：

1967 *Mythologiques* Ⅱ. *Du Miel aux cendres*，Paris，Plon.

1971 *Mythologiques* Ⅳ. *L'Homme nu*，*Paris*，Plon.

1973 *Anthropologie structurale deux*，Paris，Plon.

261

PAUSANIAS:

1913 *Description of Greece, translated…by J. G. Frazer*, 6 vol., Londres, McMillan and Co.

PINDARE:

1922—1923 *Texte établi et traduit par Aimé Puech*, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres.

PLUTARQUE:

1584 *Les Oeuvres meslées de-* (trad. Amyot), 2 vol., Paris.

THOMPSON, St.:

1956 *Motif-Index of Folk Literature*, New enlarged and revised edition, 6 vol., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger.

第十四章　毕达哥拉斯在美洲

263 本文要讨论的是，在时间和空间上相距遥远的民族，赋予古老的豆科蝶形花亚科某些植物种子的特殊地位。

德迪安（Marcel Detienne）先生最近的研究成果（1970，pp. 141-162；1972，pp. 96-100，110-114）总结了自古以来毕达哥拉斯传统所引起的争论，并做出了出色的解释。但是，人种学家们不得不注意到，相同信仰和相同礼仪不仅反复出现在毕达哥拉斯学派以外的古代世界，而且更普遍地出现在旧大陆以及我在这里想要提出的新大陆。对比较研究者来说，毕达哥拉斯学派关于蚕豆的看法，构成了似乎是过去的思想与实践的一个特例，它们在地理上的传播远比对古代世界的有限考察所能提供

的启示要广泛得多。其意义还不仅止于此。因为即使是在古代，蚕豆也是完全相反的信仰的共同对象。

在希腊，除去毕达哥拉斯学派以外，奥菲士（Orphée）传统和伊洛西斯（Eleu-sis）惯例都禁止食用蚕豆。根据不同的，首先是普卢塔克（Plutarque）提供的证据，这一禁令适用于任何有意过纯洁生活的人。据希罗多德讲，在希腊之外，埃及的祭司也不吃，甚至 264
不能看蚕豆。在罗马，狄亚利斯祭司（Flamen Dialis）也是既不能吃这种蔬菜，也不能提它的名字。但同样是在古代，有一些场合规定必须用蚕豆。在阿提卡过皮亚耐普斯节（Pyanepsies）时，人们吃煮蚕豆；罗马人用蚕豆祭祀不同的神灵，在忌日、亡灵节和驱亡魂节时祭奠逝者。普林尼说（Pline，XVIII，XII），他们把蚕豆放在拍卖的物品上，祈求带来幸福。

如果说毕达哥拉斯学派嫌弃蚕豆，那么也可以说相反的看法有时候又会占上风，对蚕豆的肯定态度甚至成为普林尼一个注释中提及最多的动因（*l. c.*）。在回顾了毕达哥拉斯学派禁止食用蚕豆，因为它是亡灵逗留地的说法之后，他指出（我引自一篇古老的译文），"为此，人们一般在逝者的丧礼上吃蚕豆"。他认为，这说明为什么"古人谈论蚕豆时充满宗教色彩，而且十分严肃——提及蚕豆的次数与小麦一样多，将二者相提并论。由于以上原因，他们把人们经常提及的这种东西称作 Refrina（refriva），以便能够经常提起它。"这在词源学上可能值得怀疑，但简单回顾以上情况之后可以得出，毕达哥拉斯学派禁止食用蚕豆是古人对蚕豆态度的一个方面，不能光从否定方面解释这个态度。为了使一种解释能够自圆其说，一种唯一的原则应该使人明白，为什么在不同情况下蚕豆能引起人们的恐惧或尊敬，为什么有时候禁止有时候却建议吃蚕豆，总之为什么在这种或那种意义上，蚕豆在古人眼里具有一个非常特殊词汇的

性质。

在美洲可以找到与此相呼应的信仰，尽管这不涉及蚕豆，因为欧亚大陆的这种植物可能来自非洲，新大陆上没有。

北美洲有一个流传甚广的神话，和奥菲士与欧伊狄刻（Eurydi-
265 ce）的故事相似。上密苏里地区的波尼（Pawnee）印第安人在他们的版本中讲到，在把年轻的妻子从地狱里救出来以后，主人公来到在去的路上已经拜访过的一位超自然保护者家里。后者给他一些红豆，让他给本村人吃，“使他们得到与死神交流的能力”。根据另一个版本，这些红豆起相反作用，是向活人施加魔法（Dorsey，1906，pp. 413，537）。

肯定，这里所说的不是一般的豆子，而是同一科里的另一个种，即 *Sophora secundiflora* 或 *speciosa*，它在包括波尼人在内的北美一些部落里是一些团体的崇拜对象，上述神话就来自这些团体。人们在典礼仪式上喝用这种谷物炮制或煎制的饮料，它有麻醉作用，能引起幻觉。人们还把豆子带在身上，当避邪物。但明显的是，欧洲的民俗把更普遍的蝶形花亚科和超自然世界联系起来。尚福（Chamfort）引用过一个意大利谚语，吃的是石头，拉出的是象牙（*Chi manga facili*，*caga*，*diavoli*），这种联系是民众智慧承认的豆类生理特性完全没有强加的。①

在看过这篇文章的第一个版本之后，东京大学的吉田教授在1980年12月30日给我写了一封信，提供了令我十分感激的重要信息。他说，在日本一些地区，人们把烤过的黄豆撒在家里驱鬼。不仅

---

① 在他极为丰富的关于纳瓦霍人（Navajo）人种植物学的专著中，埃尔默（Elmore）没有提到 *Sophora secundiflora* 的存在或使用，只提到了羊吃的 *Sophora sericea*（1944，p. 58）。但是纳瓦霍人用英语可译成 bean shooting 的短语称呼这一行为：在敌人身体里神奇地置入煤、宝石或骨头的微粒，使他们生病或死亡（Haile，1981，p. 22）。

像人们所说的那样，在春天到来之前的庆祝节日时这样做（Chamberlain，1902，p. 159），而且同样的事也发生在 12 月底或 1 月初。在九 266
州北部，渔民则把收获的豆子撒到海里以求风平浪静。别的地方，人们在暴风雨天吃豆子避雷，或把豆子扔在路口以阻挡不幸。即使一般豆子也是信仰的对象，就好像古人信仰蚕豆，美洲印第安人信仰他们的豆子一样。年初时不许喝红豆米汤，在某些时间或场合又要求喝：孕妇生产、举家乔迁、啤酒装瓶，过去还曾经是给狼和天花神的供品……人们曾经吞食或抛撒生红豆来防感冒或驱赶田里的兔子。

因此，尽管各地的根据不同，旧大陆和新大陆还是赋予蝶形花科的不同代表一种神秘功效。这使日本与美洲印第安人的习惯接近于拉丁人的亡灵节习惯，也就是抛撒豆子。每家的当家父亲嘴里装满黑蚕豆，一边围着房子走，一边把豆子吐在身后，“他认为影子把豆子捡了起来，暗中跟着他……所以祈求影子离开他家”（Ovide，*Fastes*，V，p. 436 sq.）。在我们看到的三种情况中，蝶形花科种子的作用，是建立或终止与另一个世界的交流。人们甚至可以拓宽这个范式，说在蝶形花科之外为荷包牡丹等紫堇科植物留有一席之地，奥农达加（Onondaga）印第安人认为它们是死人的食物，因而称之为“精灵的玉米”（Beauchamp，1898，p. 199）。这种与我们花园里的圣母心（Dicentra spectsbilis）有亲缘关系的野生植物的果实是一种长满种子的椭圆果荚，成熟以后完全打开，因此很像豆子。[①]

美洲印第安人神话的表象，能够有助于理解印第安人赋予豆科或类似豆科种子活人和死人的中介这种作用吗？在美洲，豆类经常 267
和玉米结成有性别的一对，但不同的部落赋予这两种植物的性别有

---

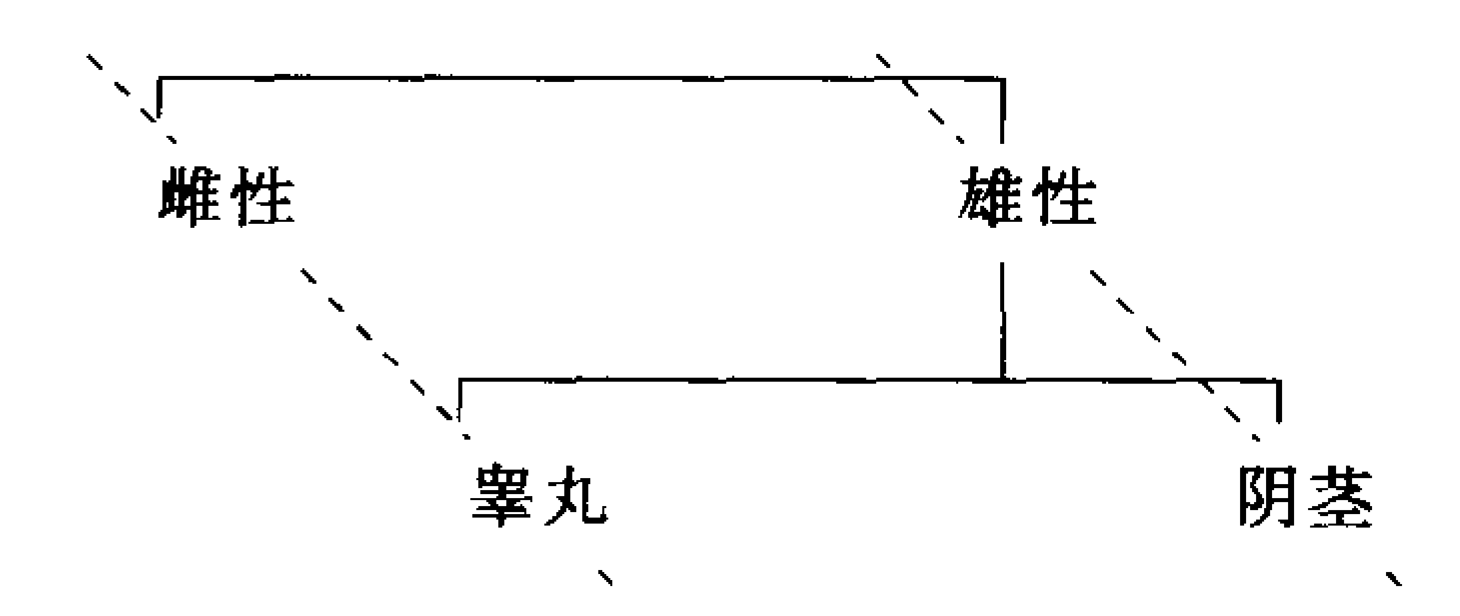
① 某些人对我没有提及蚕豆病感到奇怪。正是与这些信仰有关的科属的极端多样性，使一种在系统和地理方面如此有限的扩展失去了准确性。

时相反。易洛魁人（Iroquois）认为玉米为雄性，豆类为雌性，在玉米长到大约 15 厘米时把豆子种在周围，让它们一起生长。玉米的硬秆起支撑作用，豆子缠绕在上面，而瓜类的蔓则沿地面爬行，似乎在躲避邻近的玉米株。因此，神话说，玉米娶豆为妻，没有选中它的竞争者（Beauchamp，*l. c.*，pp. 196-197）。

尽管与易洛魁人为邻（也许正是要加上这个原因），操希乌安（siouan）语的迪特洛人（Tutelo）做法却正好相反：他们视玉米为雌性，豆子为雄性。他们说，因为"男人对女人的依赖就像豆株依靠玉米一样"（Speck，1942，p. 120）。易洛魁人的象征意义也出现在墨西哥和危地马拉，那里的印第安人经常把玉米和豆子种在同一个坑里（Pennington，1969，p. 59；Vogt，1969，p. 54）。不管是在危地马拉的乔尔蒂人（Chorti）当中，还是在墨西哥的米德拉（Mitla）地区，玉米神都是雄性，豆神都是雌性的（Wisdom，1940，p. 402；Parsons，1936，pp. 324-329）。我们不能肯定，认为豆类属雌性的美洲印第安人和新几内亚的某些民族一样（Berndt，1962，p. 41，n. 8），把母亲大地看做一个生产许多种子的豆科果荚。新大陆关于栽培植物来源的神话，把它们说成产生于人体的不同部位，这个人时而是女性，时而是男性。下面仅举几个例子。易洛魁人和休伦人（Hurons）、克里克人（Creek）、切罗基人（Cherokee）分别认为，玉米来自一个女人的乳房、一条大腿、胃或者阴道；豆子来自这个女人的上身（易洛魁人说是手指）、另一条大腿和腋窝。相反，巴西南部的坎冈人（Kaingang）选择了男性，它的阴茎变成了玉米，睾丸变成了豆子，头变成了瓜（Ploetz-Métraux，1930，p. 212）。

268 后面这种对应体系又引发了另外两个，一个与它相似，一个在表面上与它相反。在古印度的生育习俗中，一个大麦粒象征阴茎，

两颗豆子象征睾丸（Indradeva，1973，p. 37）；但在日本神话中，黄豆和其他豆类来自保食女神（Ukemochi）的生殖器官（Aston，1896，Ⅰ，p. 33）。还可以很容易地再举出其他的例子。如果承认，在男人性器官当中，阴茎与玉米或其他粮食作物的硬秆相像，比睾丸更具“雄性”，就可以解决这些分歧。因此，美洲经常发生的把雄性玉米和雌性豆类对立起来的情况，来自一种暗含的对等关系：在两性关系方面，雄性的本原是雌性，雄性身上阴茎的本原是睾丸：



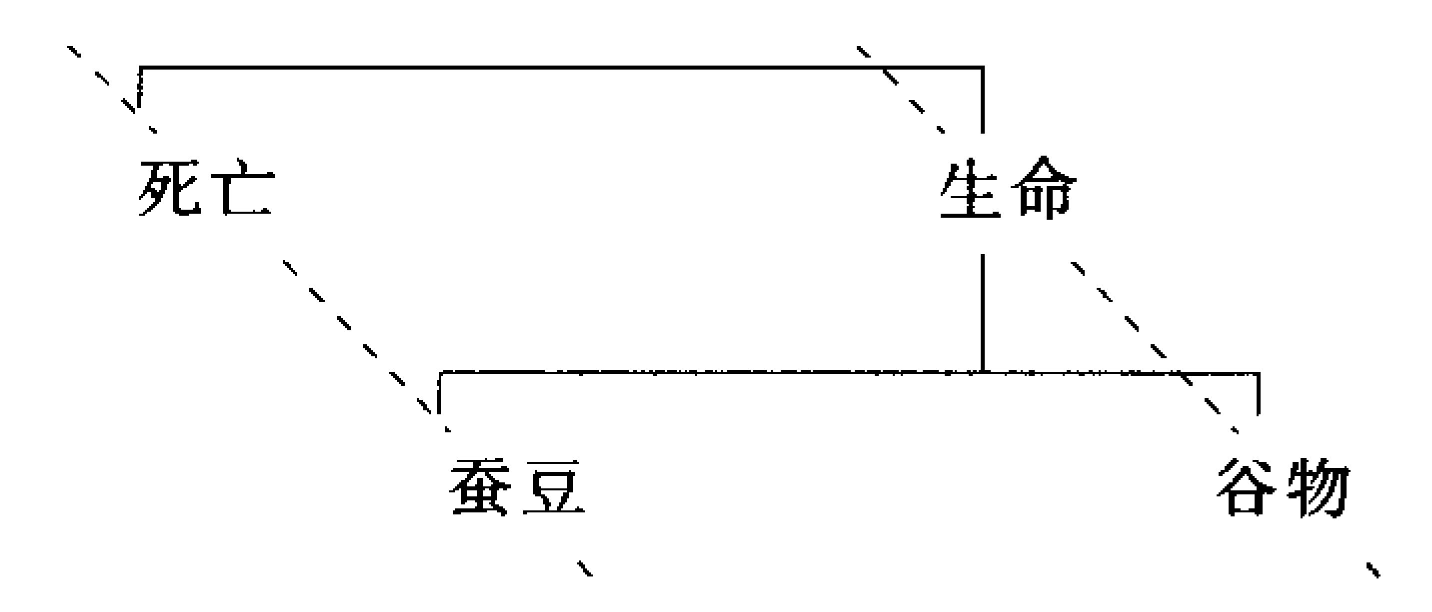
在他提到的上述对应当中，吉田教授指出，日文“豆”（*mame*）一词用于不同的蝶形化科的种子，也俗指阴蒂。可是，雌性生殖器官当中这个最“雄性的”部分所占据的地位，与我们指出需要承认的睾丸在雄性生殖器官当中的地位相对称。

支撑这一假设的证据尤其来自新几内亚。这个地区的一些居民把椰子和槟榔看成有性别的一对，但各自又具有多重性。奥罗凯瓦人（Orokaiva）认为这是历时的多重性（每种植物开始时是一种性别，后来又变成了另一性别），坦古人（Tangu）则认为是共时的多重性。但是，尽管两个部落在地理上相距遥远，他们却都认为椰子同时象征睾丸和女人的乳房（Schwimmer，1973，p. 169；Burridge，1969，p. 390）。至于槟榔，奥罗凯瓦人认为它先是雄性，后变成雌性（Schwimmer，*l. c.*，pp. 168-170），坦古人则认为它同时象征睾丸和到了生育年龄的年轻姑娘（Burridge，*l. c.*，pp. 251，306）。因此，这些证据表明，在世界上一些地区神话的表象中，雄 269

性器官的表面最不那么雄性的睾丸，在相对立的属类中间占据着一个含糊不清的地位。

这些看法可以上溯到希腊，上溯到自古以来的关于毕达哥拉斯学派饮食禁忌的争论。狄奥赫斯·罗尔斯（Diogène Laërce，Ⅷ，34页）报告说，亚里士多德认为可能的解释之一，是蚕豆的形状与睾丸相似。欧鲁·吉尔（Aulu Gelle）走得更远，他写道，“*Kúamous* hoc testiculos significare dicunt”（Ⅵ，ⅵ），否定了毕氏规定的，恩培多克勒（Empédocle）宣布的禁忌属于饮食范畴。他援引亚里士托塞尼斯（Aristoxène）的证据，表明毕氏用蚕豆做成了他最喜欢的佳肴之一（这恰恰是蚕豆多重性的一个绝好例证，它在这里集中地表现在创始人身上）。一个当代人注释了这种蔬菜的希腊文名称：“*Kúamoi*，嫩蚕豆……繁殖的籽实的汇集”，并且把它和动词 *kueîn* 联系在一起，后者意为“肿胀，怀孕”（Onians，1954，p. 112）——古希腊人和坦古人之间的看法惊人地一致……

如果敢于像我们那样，把对美洲的假设拿到新几内亚去证实，提出睾丸相当普遍地被认作是相反两性之间的中项，那么在与生命
270 相关的饮食目录中，象征睾丸的蚕豆和其他谷物不同，也与相反的类型——死亡——相对较近，就不那么奇怪了。在这两种形式主义当中，可以发现一种明显的同形现象：



可能正是由此，才形成了德迪安先生十分强调的（1970，p. 153）蚕豆介于生死之间的模糊地位。在同一种文化或不同文化当中，这个

地位根据不同情况，事先决定了蚕豆具有正面的或反面的含义，时而作为打开两个世界交流大门的中介，时而又终止这一交流。

还应当指出，同样的模糊性也表现在烹饪方面。蚕豆被罗马人视为最早耕种的植物，嫩时可以生吃，否则只能水煮，甚至必须浸泡。希罗多德（Ⅱ，p. 37）注意到区分两种食用方法，指出埃及祭司"不嚼蚕豆，也不煮食"。可是，最早的烹制粮食的办法大概是像爆玉米花那样在火上爆（Braidwood，1953，pp. 515-526）。和快速爆烤即可食用的粮食相比，豆科植物位于生熟两类（我在别处曾经指出，熟者也属于烂这一类）之间，因而属自然与死亡之列。①

确实，在上面讲到的日本习俗中，每家的父亲抛撒烤黄豆。在当地，人们对我们说，这不是日常的食用方法。因此可以假设，这 *271*
样为另一个世界（日本古代神话将它描绘为一个腐烂的世界）的人准备的豆子与平时不同，对他们会有更大的吸引力。

吉田教授（*l. c.*）指出，在奄美诸岛（鹿儿岛首府，位于九州和冲绳之间）有一种萨满教仪式，人们在办丧事的人家里家外抛撒烤黄豆，一是召唤死者亡灵，二是把他们送到另一个世界不要再回来。人们说，就像烤过的黄豆不会再发芽一样，死人不能复生。萨满女巫然后用一小束禾本科的枝苗（芒草：*Miscanthus sinensis Anders*）拍打亲属的肩膀，保证他们的灵魂不会按照自然趋势随逝者而去，而是牢牢地固守在自己的身体当中。

这样的观察具有双重意义，在世界上一个与希腊—罗马传统没有联系的地区，它证明了一种豆科植物在生与死之间的位置，以及

---

① 另外，在上面的分析中，我们可能只涉及象征性对应的一个广泛集合的皮毛。它的隐性存在可能是普遍的，在不同地点表现为可以观察到的变化。比如，毕达哥拉斯派的信仰变成了古代道教徒颠倒的信仰，即禁食粮食，对肉食却没有偏见。

它在两极之间的两个方向当中相同的中介作用。另外，奄美诸岛的习俗表明了豆科与禾本科的相同对立，这是在涉及粮食作物时的另一类看法促使我们假设的理由。但为什么是芒草这种不能食用的植物而不是其他，比如水稻？在习俗当中，芒草往往充当水稻的能指（Berthier-Cailler，1981，pp. 215，331，337）。豆科与禾本科之间的对立也可能派生出一种作物和一种野生植物中间的另外一种对立。
272 因为，如果说黄豆在日本饮食中有多种角色，那么芒草则是一种最好的野生植物（Cobbi，1978，p. 14），并且以极强的生命力侵占没有耕作或重新撂荒的土地。

但是，我们不要忘记，以上想法的产生是受到美洲一些事实的启发，只能有保留地载入文献。其中一些方面还不甚明了，比如赋予槐树豆的活性（把它当作避邪物带在身上的皮袋要留几个孔，因为它不能呼吸的话就要死去；Howard，1965，p. 123），它与动物世界，尤其是与马的关系……人们发现，根据同一思想，奄美诸岛在房子里面和周围抛撒烤黄豆意味着帮助死者灵魂回归，因为他没有腿（Yoshida，*l. c.*）。包含了许多古代内容的 13 世纪朝鲜作品《三国遗史》（*Samguk yusa*）讲到（1972，p. 334），一个法师把白豆和黑豆变成士兵，让他们赶走正在折磨一位公主的魔鬼。而在搞清楚那些半人半豆的有时在莫奇卡（mochica）陶瓷上出现的人物（Hissink，1951；Kutscher，1951；Friedberg et Hocquenghem，1977；Hocquenghem，1979）提出的问题之前，还不能肯定美洲那些事实的贡献。到目前，尽管注释家们做出了很多努力，这仍然还是一个谜。

参考书目

ASTON，W. G.：

1896 *Nihongi，Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*

translated (…) by——. (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Supplement I) 2 vol., London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd.

Aulu-Gelle:

1549 *Auli Gellii Luculentissimi Scriptoris*, *Noctes atticae*. Coloniae Martinus.

Beauchamp, W. M.: 273

1898 "Indian Corn Stories and Customs", *Journal of American Folk-Lore* XI, 42.

Berndt, R. M.:

1962 *Excess and Restraint*. University of Chicago Press.

Berthier-Caillet, L. (sous la direction de):

1981 *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications orientalistes de France.

Braidwood, R. J., et al.:

1953 "Symposium: Did Man Once Live by Beer Alone?" *American Anthropologist*, 55, 4, pp. 515-526.

Burridge, K.:

1969 *Tangu Traditions*, Oxford, Clarendon Press.

Chamberlain, B. H.:

1902 *Things Japanese*, London, John Murray.

Cobbi, J.:

1978 *Le végétal dans la vie japonaise*, Publications orientalistes de France.

Detienne, M.:

1970 "La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie des Religions*, No 29, pp. 141-162.

1972 *Les Jardins d'Adonis*, Paris Éd. Gallimard.

DIOGENIUS LAERTIUS:

1878 *Vitae philosophorum*, Paris.

DORSEY, G. A.:

1906 *The Pawnee. Mythology* (Part I), Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington.

ELMORE, FRANCIS H.:

1944 *Ethnobotany of the Navajo* (The University of New Mexico, Bulletin, Monograph Series, Number 7), The University of New Mexico Press.

FRIEDBERG, C. et A. M. HOCQUENGHEM:

1977 "Des haricots hallucinogénes?", *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, XXIV/Ⅰ.

274 HAILE, Father Berard, O. F. M.:

1981 *Upward Moving and Emergence Way* (American Tribal Religions, Volume seven), University of Nebraska Press, Lincoln and London.

HERODOTE:

1946—1948 *Histoires*, texte et traduction. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres".

HISSINK, K.:

1951 "Motive der Mochica-Keramik", *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* V, 3, pp. 115-135. Bamberg, Bamberges Verlagshaus, Meisenbach & Co.

HOCQUENGHEM, A. M.:

1979 "Le Jeu et l'iconographie mochica", *Baessler-Archiv*, *Neue Folge*, Band XXVII.

HOWARD, J. A.:

1957 "The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains", *American Anthropologist*, 59, Ⅰ, pp. 75-87.

1965　*The Ponca Tribe* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 195, Smithsonian Institution), Washington D. C.

KUTSCHER, C.:

1951　"Ritual Races among Early Chimu" in *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Chicago.

INDRADEVA, SHRIRAMA:

1973　"La Genése de la civilisation indienne à travers les Grhya-Sūtra", *Diogène*, 84, Paris, Gallimard, pp. 28-43.

ONIANS, R. B.:

1953　*The Origins of European Thought*, 2nd ed., Cambridge Univ. Press.

OVIDE:

1838　*Fastes in: Oeuvres complétes avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard, Paris*, J.-J. Dubochet et Cie.

PARSONS, E. C.:

1936　*Mitla: Town of the Souls*, Univ. of Chicago Press.

PENNINGTON, C. W.: 275

1969　*The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture*. Salt Lake, Univ. of Utah Press.

PLINE, C.:

1584　*L'Histoire du monde (…) mis en français par Antoine du Pinet*, 2 vol., 3e ed., Lyon, Antoine Tardif.

PLOETZ, H. and A. MÉTRAUX:

1930　*La Civilisation matérielle et la vie religieuse des Indiens Zē du Brésil méridional et oriental* (Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, I, 1, pp. 107-238).

PLUTARQUE:

1584 *La Demande des choses romaines* in: *Oeuvres morales, translatées du grec en français* [par Jacques Amyot], 2 vol., Paris, Guillaume de la Nouë.

Samguk yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient

1972 *Corea. Written by Ilyon, translated by Ha Tae-Hung, Grafton K. Mintz*, Seoul, Yonsei University Press.

SCHWIMMER, E.:

1973 *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, London, C. Hurst and Co.

SPECK, F. G.:

1942 *The Tutelo Spirit Adoption Ceremony*, Harrisburg, Pennsylvania Historical Commission.

VOGT, E. S.:

1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

WISDOM, Ch.:

1940 *The Chorti Indians of Guatemala*, Univ. of Chicago Press.

YOSHIDA, T.:

1980 (Communications personnelles).

第十五章　双胎妊娠的解剖学预兆

在迪特棱（Germaine Dieterlen）研究的非洲居民的自然哲学里，双胎妊娠这个概念占有重要地位。因此，为了向我们的同事表示敬意，简单考察一下世界上完全不同的另一地区的神话以意想不到的方式与上述概念联系在一起的一个题目，似乎并无不妥。 277

阿里阿加（Arriaga）神父是16世纪末在秘鲁的传教士，他在1621年发表的一部著作（p. 183）中讲述了一次传教途中的奇怪发现。某个乡镇在结冰时召集居民中出生时脚先出来的人或有兔唇者（*los que tienen partidos los labios*）以及双胞胎，祭司指责他们吃了盐和辣椒，是招致寒冷的祸首，并且命令他们为此赎罪，即禁食、禁止性生活，忏悔罪过。

几乎在世界各地，尤其是在美洲，双胞胎与气候异常之间的关系得到了肯定或否定的证明。双胞胎有能力招来寒冷或雨水，或者反之，也能驱散它们。关于这种联系有许多话可说，但因篇幅有限，这里不去讨论。贝尔蒙（N. Belmont）曾经指出过双胞胎与脚先生出来的之间的联系，下面还要谈到。但我们尤其想探讨的是第
278 三种关系：古代秘鲁人为什么把兔唇者和双胞胎相提并论？据我们所知，没有一位作者提出过这个问题，甚至连大量使用阿里阿加文章的弗雷泽（Frazer）也没有（I，pp. 266-267）。另外，可能古代神话的搜集者只满足于一个简单的回答，把双胎妊娠和兔唇同样视为先天畸形。我们则对此更为严格，希望我们的解释能和说明神话或习俗问题的形式一样，说明它们的内容：这当然是因为我们得知这两个方面实际上并非泾渭分明。

就像在新大陆经常发生的那样，南美现象提出的问题由北美西北部的神话给出了关键性答案。但是，为了使读者不致因比较的渊源之间遥远的地理距离而担心，我们必须立即说明这里提到的神话在整个美洲传播，在南美甚至秘鲁也存在。北美版本的意义在于，它们明确提出了兔唇这个题目，这在南半球的版本中是没有的。但是我们前面看到，这个问题在那里出现在习俗领域，而不是神话当中。

无论是古代巴西南部沿海地区的图皮南巴人（Tupinamba），还是华罗基里省（Huarochiri）的秘鲁人（Avila，ch. 2），都知道这样一个神话：一个年轻姑娘或妇女被一个相貌丑陋的小人欺骗而怀孕。戴维（André Thevet）在巴西收集到的最完整的版本说（pp. 913-920），这个女人生下一对双胞胎男孩，一个来自她的丈夫造物主，一个来自欺骗她的人。由于来源不同，两兄弟的性格截然不同，一个坚强一个脆弱。故事还赋予他们不同的功能：分别是印

第安人和白人的保卫者；在印第安人当中，又分别保护图皮南巴人或他们的敌人，并且事先注定谁丰衣足食，谁贫瘠匮乏。

北美洲，主要是其西北部，也有这个神话。在那里，它流传得既广且深，其分布范围大约从南部俄罗冈州的克利基塔人（Kliki- 279
tat）直到北部不列颠哥伦比亚的卡里尔人（Carrier）和奇尔科廷人（Chilcotin）。我们曾经在别的文章中研究过这个群体（1969，1971b）。这里只需指出，和南美洲的版本相比，这些来自加拿大台地的版本有两个变种。有时候，比如落基山地区的库特奈人（Kutenai）说（Boas，1918，p. 119），一次妊娠后生下的双胞胎后来变成了太阳和月亮；有时候，比如同属高原萨利希（Salish）的汤普森人（Thompson）和奥卡纳冈人（Okanagon）说，两姊妹分别被叫科约特（Coyote——郊狼）或姆埃特（Mouette——海鸥）和林克斯（Lynx——猞猁）的两个人欺骗怀孕，每人生下一子，只是出生前环境的相似性使他们成为双胞胎（Teit，1898，pp. 36-40；1912，pp. 213-217—Hill-Tout，1911，pp. 154-158）。

我们将看到，对我们来说，后面的版本更有意思。可是，它们把主人公的双胎妊娠压缩到极限，变成了只是在出生方面相似的表兄弟，他们都因母亲被骗而受孕。还应当指出，在两种情况下，父亲的骗局不同。科约特的方式是借代，让姑娘在吃饭时吞下晾干的精液（性交的一部分）；林克斯的方式是隐喻，有意或无意地让一滴尿或唾液（精液的象征）掉进姑娘的嘴里或肚子上，使她怀孕。

在改编南美版本的过程中，以上所说内容仍然忠实于原意。实际上，两位主人公在任何地方也不是真正的双胞胎，因为他们的生父不同，性格甚至相反，这进而导致其后代迥然各异。因此，被人们以为是双胞胎的两个孩子其实并不是。或者像上面提到的库特奈版本讲述的那样，是双胞胎但被不同的命运分开：在所有动物参加

的一场比赛当中，他们一个变成了白天供暖令人满意的太阳，一个
280 变成了夜间照明令人满意的月亮。这个宇宙寓意与其他寓意相对应。尽管表面上是双胞胎，但人们看到，这两个图皮南巴人的本质和功能截然相反。同样，在萨利希人和他们邻居那里，科约特、林克斯或他们的儿子，一个发明灭火器，一个发明了浴室，分别与热和冷相关联，是风或雾的主宰……同一神话的关于豁鼻的版本（Phinney，pp. 465-488），试图说明不和谐婚姻的来源，即为什么并非所有的配偶都是“双胞胎”。人们可以看到，一个在属于同一群体的扁头印第安人（Flathead）和桑普瓦尔印第安人（Sanpoil）那里证实的神话（Hoffman，pp. 34-40；Ray，pp. 142-145）可以说明。它在扁头印第安人版本里意味深长地讲到，过去属于孪生物种的猞猁和美洲狮（一个为 Lynx canadensis，一个为 Lynx rufus），如何一个丢了尾巴，一个长出尾巴，从而进入了不同的属。

前面已经指出，高原萨利希人的版本把双胎妊娠的主题压缩到极限，用出处相同的表兄弟取代了真正的或假设的双胞胎。富有教益的是，在这样的情况下，这些版本用间接的方式又提出了这一问题，并加以初步表示。在妹妹因不幸遭遇被迫嫁给科约特之后，姐姐离开了她，去祖母盘羊（一说山羊）家躲避。为了让她尽快到达，祖母派野兔带上食物前来迎接。兔子躲在倒伏于路上的一棵大树下，在姑娘被树绊倒时看见了她的私处并拿它们的样子来取笑。姑娘十分生气，拿起一根棍子把它的嘴打裂，这就是此类动物豁唇的来源。换言之，她使动物身上发生裂变，如果进行到底，就会一分为二，使之变成双胞胎。

那么，在这个地区，人们如何解释双胞胎的来源呢？据生活在亚利桑那州的哈瓦苏派人（Havasupai）讲（Spier，1928，p. 301），
281 这是因为侧卧的孕妇突然翻身，使她子宫内充满的“流体”分成了

两部分。塞纳卡（Seneca）族群中有一个易洛魁神话，生双胞胎接近于赋予父亲一种按纵断面把身体分成两半的能力（Curtin-Hewitt，p. 551）。南美洲和北美洲都有这样的信仰："孕妇不要仰卧，否则性液就会分开，形成双胞胎。"巴西中部的波罗洛人（Bororo，Crocker n. d.：Ⅱ，pp. 14-15），以及离我们神话讲述的地点更近的皮吉特湾地区萨利希族群的特瓦纳人（Elmendorf，pp. 421-422）就这样说。特瓦纳人还禁止孕妇食用鹿科动物的肉，因为此类动物的蹄子分瓣。根据我们目前的了解，对与特瓦纳人相邻的卢米人（Lummi）的信仰有不太确凿的解释，他们认为怀孕期间吃过鳟鱼的妇女生的孩子将受兔唇之苦（Stern，p. 13）。在《裸人》中（见索引"双胞胎"项），我们提到了来自美国西北部的一系列神话，并进行了讨论。根据这些神话，双胞胎"连成一体"和恢复两分状态是交替出现的：一支朝天射出的箭下落时把他们由祖母粘连起来的表面统一的身体又分成两半。萨利希族群中孤立的贝拉库拉人（Bella Coola）认为，一个直接吃串烤鲑鱼的女人会生出双胞胎（Gunther，p. 171）。但是，如果说双胞胎来自一个已经或将要分裂的孩子、胚胎或动物，一些神话证明兔科动物和兔唇人本身也是劈人者。一些关于豁鼻的故事讲到，兔子[1]如何把雷公用以威胁它的雷雨云一劈两半（Boas，1917，pp. 177-178），或者像另一个版本所说的，把雷公的一个妻子藏在它的大腿——成对的肢体——下面（Spinden，pp. 154-155），从而留住了它所钟情的这个女人。夸库特尔人（Kwakiutl）也有一个故事（Curtis，vol. X，p. 295），讲到一 282
个因兔唇而被嫌弃的女孩。但是，当一个女妖把她和不与她一起玩

① 不管民间如何称呼，在北美叫做 Jack Rabbit 和 Snowshoe Rabbit 的啮齿目是野兔（Lepus 属）。美洲兔为 Romerolagus 属和 Sylvilagus 属（即 Cottontail Rabbit）。

的那些小伙伴抢走后，是她用一个锋利的贝壳划破了关押他们的小屋的隔板，解救了所有的人。她在最里边，得以最先逃脱，但是脚先出来。同样，我们神话里说的野兔，蜷缩在路中央，躲在主人公的阴道下面并往上看（在女人的两腿之间，而前面讲的豁鼻的故事则是女人躲在兔子的大腿下面），它与女人的相对位置就像女人生它时腿先出来一样。

在与汤普森人及奥卡纳冈人相邻的库特奈人的版本中（Reichard，p. 170），兔子去接姑娘时，只是在姑娘同意称它为丈夫的情况下才带她去祖母（这里说是一只青蛙）家。这一变化是对贝尔蒙颇有意思的解释（pp. 139-147）的支持，说明传统思想为什么可以把脚先生出来与性交的颠倒相比：孩子出生的位置与阴茎把他植入时一样。属阿尔贡金（Algonkin）东部族群的密克马克人（Micmac）有一个故事，讲到兔唇与性交的对称：兔子试图模仿啄木鸟吃树皮里的虫子，但不是鼻子进到树里，而是树进到鼻子里（Speck，p. 65），把嘴唇豁开。与暗含地把双胞胎看做两部分相反，波利尼西亚的一个神话提出了一个“反双胞胎”，是他把别人分开。他叫塞莫纳（Semoana），意为“怪胎”，企图超过他的孪生哥哥先出生，结果把母亲从头到脚分成两半（Firth，1961，pp. 30-31）。

如果说兔唇使人受苦，而兔科动物有时把自己的名字赋予这一残疾，在人和动物中都形成了胚胎的双妊娠，那么一些问题就迎刃而解了。首先，人们明白了古代秘鲁人为什么把双胞胎和有兔唇的
283 残疾人相提并论。再来看看阿里阿加的证明。土著人原来认为，双胞胎中的一个是闪电的儿子——肯定是因为闪电有劈开的能力。现在，科斯廷（Karsten）访问过的秘鲁和厄瓜多尔的蒙大拿地区的科纳洛人（Canelo）（p. 219 页及以下）说，双胞胎中弟弟的父亲是一个妖怪，所以就要杀死他。今天，墨西哥还有这个说法，即兔唇者

嘴唇上缺少的那一部分是被日食吃掉的。在加利福尼亚，双胞胎雷神是一个遗腹子，由一只母狗养大，并按照它的要求从中间一分为二（Gayton-New-man，pp. 48-50）。

阿里阿加讲到（p. 58），被征服后，土著人采纳了教会曾经反对的习俗，称双胞胎中被看做闪电儿子的人为圣地亚哥。在这方面，应该注意到，东部的普布罗人（Pueblo）中，圣地亚哥与一个叫博凯延伊（Bocaiyanyi）或博沙雅尼（Poshayani）的人物同时出现在节日的庆典上，组成一对（White，p. 263）。于是，后者就成为印第安人反对白人的斗士，而他与从基督教圣徒传记里借用来的一个人物的联合，是要再完成那些相对的功能，古代图皮南巴人把这些功能赋予了他们的系列双胞胎：非印第安人的祖先苏美（Sumé），图皮南巴人的祖先塔门多雷（Tamendoaré），他们敌人的祖先阿里库台（Aricouté），最后是梅里阿塔（Mairé Ata）刀枪不入的儿子以及他那孱弱的假孪生兄弟，萨里戈伊斯（Sarigoys）的儿子。

其次，而且尤其要注意的是，把兔唇与一种虚拟的双胎妊娠相提并论，可以解决曾经使美国神话学家很为难的一个问题：为什么奥吉布瓦人（Ojibwa）和阿尔贡金族群其他部落把野兔作为他们神庙里的最高人物？人们提出了几种解释：繁殖力强，食用价值高，跑得快等等，但都没有说服力。经过以上讨论，如果说在其最高代表当中强调兔科的这一解剖学特点，即让人从中看到将要或正在成形的双胞胎，可能更有吸引力。

可是，野兔纳纳伯召（Nanabozho）有时是双胞胎，有时是四 284
胞胎中的幸存者（Dixon，p. 6；Fisher，pp. 230-232，238-240）。在土著人的思想中，母亲体内有这么多孩子，意味着后果严重，即使是两个孩子，也避免不了争夺先出生的荣誉。为了达到这个目的，其中一个就可能像上面提克皮亚（Tikopia）神话中讲的那样，

自己打开一条比大自然的安排更近的出路。请相信我们，至少对美洲来说，这个特点说明为什么脚先出生被等同于双胞胎出生。事实上，禁止孕妇仰卧一事，对皮吉特湾的特瓦纳人来说，就是防止她生双胞胎；而对亚利桑纳（*supra*，p. 280）的尤玛（Yuma）族群的印第安人来说，则是避免孩子的脚先出来（Spier，1933，p. 310）。在这两种情况下，出于不同原因，这些变故预示着分娩时会死人，或者往好里说是一次壮烈的分娩。这样的模棱两可使人明了，为什么有些部落杀死双胞胎或脚先生出来的婴儿。而阿里阿加采访的秘鲁印第安人（pp. 16，30，56-57）则感到一种神圣的恐怖，分别叫楚楚（Chuchus）和恰克帕（Chacpa）的这两种特殊人物如果英年早逝，他们的木乃伊将受到崇敬。

实际上，纳纳伯召的急于出生的兄弟或兄弟们把母亲的身体劈开，致使她因此而死。这种反自然的分娩在阿尔贡金神话里具有核心位置，它在萨利希人那里则是沿两条主线变成了一种反文化的性交，有的故事讲到野兔在和祖母性交时杀死了她。这是同一个主题的两个极端形式。一个是野兔躲在路上，从下面看到他“姐姐”的外阴，反映出一个对称点：因为乱伦，所以性交既是隐喻的也是反文化的；一个是隐喻一点也不少但反自然的分娩，因为两位主角各自的位置等同于一个把另一个脚朝外地生了出来。

在讲述母亲死去时，阿尔贡金的神话注意为纳纳伯召洗清罪
285 过。在迎接他的时候，他祖母以尸体上掉下来的一个血块的形式出现，不久变成了野兔，它的豁嘴上集中了双胎妊娠的本质。我们在一篇过去的文章中（重载于 *Anthropologie structurale*，chap. XI，p. 251）描绘过美洲媒介系列——大野兔位于双胞胎和骗子中间，由此也反映出评论家们指出过的模糊性，甚至矛盾性（比较 Fisher，p. 230）：有时是宇宙的聪明组织者，有时是一再遇到不幸的怪诞人

物。如果它的本质包含与身材较为矮小的人物连接在一起的，出生的偶然性把它置于无序之列的一对同质媒介的雏形，那么这种两面性将成为它本质的一部分。

在没有看过本文的第一个版本（1978）之前，卡罗尔（P. Carroll）先生批评我不知道野兔也是骗子的象征。在看过之后，他申明“不会对文章作任何改动”，因为我的论据与过去我的分析中提到的北美骗子的形象“完全不同”（Carroll，1981，1982）。

通过以上内容可以看出，我的批评者犯了双重错误。我讨论了野兔问题，但远非使用了不一致的论据，只是重复了《结构人类学》中提出的媒介的形象类型，并在一点上有所补充，即指出野兔为什么和如何自然地找到了自己的位置：位于双胞胎和狭义的骗子之间。

这样的思辨是不是只适合美洲？它能不能在别的地方拓宽和加深？至少在亚洲有相似之称。一个奇里雅克（Gilyak）神话讲到，野兔和松鼠把大洪水后仅有的幸存者集合起来，建议规定以后生产双胞胎属于反自然（Black，1973，p. 54）。这两个啮齿动物被赋予的重要地位可以用下面的事实加以解释：两者都是兔唇，都几乎成 286
为孪生，但它们之间不是双胞胎。这样，双胎妊娠就从潜在和现实两个方面受到了双重否定。不过，主要是在双胎妊娠的概念具有重要作用的非洲神话里，人们才更希望了解兔唇的主题是否出现，是否受到相同对待。情况似乎就是这样。

首先，应当看到非洲和美洲一样，人们从双胞胎身上看到了分裂的产物。在达荷美，土占的征兆之一——第八卦——叫做 *Aklān-Meji*，即“双胞胎的始祖”。在他的报道人之后，莫普瓦尔（Maupoil）也指出（1943，p. 493），这个名词与动词 *klā*——“分开”属于同音。一个包含这个动词的谚语说，“受孕形成了双胞胎，但他们［为了出生］又随之分开”。一个传说解释了为什么猴子一

半像人（因此在这个意义上是人的孪生兄弟）：“大家一起叫 Klā we！这是 Klā［假的］！”所以，双胞胎不能吃猴子，“因为猴子是森林中双胞胎的化身”（同上，pp. 497，499）。

可是，在非洲，兔唇也可以意味着使一类生物或一个人成为双胞胎的两重性。一个源于努佩人（Nupe）的神话讲到，王国的奠基人错德（Tsoede）不小心跌破了嘴唇，于是人们就用他名字的派生词给所有的兔唇新生儿起名。不过，错德的成功在于它只是半个努佩人，在那里就是为了“用武力使异质的群体和文化统一起来”。这样做，“也会引起反对和争执”（Nadel，1971，pp. 127-128，146），像兔唇那样处于统一与二元的中间状态。

我们知道非洲还有其他有关王国的神话，君主在里面以“两两各半”的形象出现，或者是父母出身各异，或者自己有两个母亲，一个是生物方面的，一个是社会方面的。其他一些看法也可以支持非洲君主有双胞胎本质的假设，这里不再赘述。贡加（Gonja）
287 国王娶双胞胎的特权或义务，大概可以用这种方法来解释。总之，以上事实说明，如果在双胞胎和努佩王国奠基人为自己遭遇的兔唇之苦之间建立一种联系，并非无稽之谈。

参考书目

ARRIAGA，P. J. DE：

1920 *La Extirpacion de la idolatria en el Peru. Coleccion de Librosy Documentos referentes a la Historia del Peru*，Segunda Serie，Tomo I，Lima.

AVILA，F. DE：

1966 *Dioses y hombres de Huarochiri*，traduction de J. M. Arguedas，étude bibliographique de P. Duviols，Lima.

BELMONT, N.:

1971 *Les Signes de la naissance*, Plon, Paris.

BLACK, L.:

1973 "The Nivkn (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur", *Arctic Anthropology*, X/1, University of Wisconsin Press.

BOAS, F.:

1918 "Kutenai Tales", *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 26, Washington, D. C.

1917 Ed.: "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *Memoirs of the American Folklore Society* 11.

CARROLL, M. P.:

1981 "Lévi-Strauss, Freud and the trickster: a new perspective upon an old problem", *American Ethnologist*, 8/2, May 1981: 301-313.

1982 *American Ethnologist*, 9/1, February 1982: 193.

CROCHER, J. Chr.:

The Stench of Death: Structure and Process in Bororo Shamanism, n. d. (dactylogramme).

CURTIN, J. et J. N. B. HEWITT: *288*

1918 "Seneca Fiction, Legends, and Myths", *32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1910-1911)*, Washington, D. C.

CURTIS, E. S.:

1970 *The North American Indian*, 20 vol., New York, 1907-1930, N. ed., New York.

DIXON, R. B.:

1909 "Mythology of the Central and Eastern Algonkins", *Journal of American Folklore*, 22.

ELMENDORF, W. W.:

1960 "The Structure of Twana Culture", *Research Studies*, *Monographic*

Supplement 2, Pullman.

FIRTH, R. :

1961 *History and Traditions of Tikopia*, London, Routledge.

FISHER, M. W. :

1946 "The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in reference to Algonkian Mythology as a whole", *in*: F. Johnson, ed. : "Man in Northeastern North America", *Papers of the R. S. Peabody Foundation for Archaeology*, 3, Andover, Mass.

FRAZER, J. G. :

1926—1936 *The Golden Bough*, 3rd ed. , 13 vol. , Macmillan and Co, Londres.

GAYTON, A. H. et S. S. NEWMAN:

1940 "Yokuts and Western Mono Myths", *Anthropological Records* 5, Berkeley.

GUNTHER, E. :

1928 "A further analysis of the First Salmon Ceremony", *University of Washington Publications in Anthropology* 2.

HILL-TOUT, Ch. :

1911 "Report on the Ethnology of the Okanak. ēn of British Columbia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 41.

289 HOFFMAN, W. J. :

1884 "Selish Myths", *Bulletin of the Essex Institute* 15, Salem, Mass.

KARSTEN, R. :

1935 "The Head-Hunters of Eastern Amazonas", *Societas Scientiarum Fennica*, *Commentationes Humanarum Litterarum*, t. Ⅶ, Helsingfors.

LÉVI-STRAUSS, C. :

1969 *Compte rendu d'enseignement 1968-1969*. Annuaire du Collège de

France.

1971 *Mythologiques* Ⅳ. *L'Homme nu*, Plon, Paris.

1971 "Comment meurent les mythes", *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, 2 vol., Calmann-Lévy, Paris. (*Anthropologie structurale deux*: 302-315).

MAUPOIL, B.:

1943 *La géomancie 8á l'ancienne Côte des Esclaves* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologic - XLII), Paris.

NADEL, S. F.:

1971 *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria* (*A Black Byzantium*, 1942), Paris, François Maspero.

PHINNEY, A.:

1934 "Nez Percé Texts", *Columbia University Contributions to Anthropology* 25, NewYork.

RAY, V. F.:

1933 "Sanpoil Folk Tales", *Journal of American Folklore*, 46.

REICHARD, G. A.:

1947 "An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths", *Memoirs of the American Folklore Society* 41.

SPECK, F. G.:

1915 "Some Micmac Tales from Cape Breton Island", Journal of American Folklore, 28.

SPIER, L.:

1928 "Havasupai Ethnography", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 29, part 3, New York.

1933 *Yuman Tribes of the Gila River*, University of Chicago Press.

SPINDEN, H.: 290

1908 "Myths of the Nez Percé Indians", *Journal of American Folklore* 21.

STERN, B. J.:

1934 "The Lummi Indians of Western Washington", *Columbia Contributions to Anthropology* 17, New York.

TEIT, J. A.:

1898 "Traditions of the Thompson Indians", *Memoirs of the American Folklore Society* 6.

1912 "Mythology of the Thompson Indians", *Memoirs of the American Museum of National History* 12, Leiden-New York.

THEVET, A.:

1575 *La Cosmographie universelle*, Paris.

WHITE, L. A.:

1942 "The Pueblo of Santa Ana, New Mexico", *Memoir Series of the American Anthropological Association* 60, *American Anthropologist*, 44, n° 4, Part 2.

后 记

在本文已出校样后，吉德玛（R. T. Zuidema）教授给我指出了一篇漏掉的文章——即与本章第一版同年发表的普拉特（T. Platt）所著的《镜子里的对称，玻利维亚玛恰人（Macha）的Yanantin概念》（*Annales*，33e année，N°s 5-6，sept.-déc. 1978）。作者在文章中记载了近期的一次观察，它直接证明了以上对双胎妊娠和兔唇之间联系的解释："人们也说，如果一个孕妇受到雷电的惊吓，她肚子里的孩子就分成两半。有人对我说，有时双胞胎出生时嘴唇从中间裂开，人们把这也归于雷电惊吓所致。"（p. 1097）

第十六章　一个神话—文学小谜语

诗歌与纯感觉和纯理性的距离相等——在语言领域。

P. Valéry, *Cahiers*, éd. De la Pléiade, Ⅱ: 1130.

阿波利奈尔（Apollinaire）的诗《秋水仙》(Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 60) 尽人皆知，我没有必要引用全文。而且我想在这里提及的科盖（Jean-Claude Coquet）先生的精辟研究（*Sémiotique littéraire*, Mame, Paris, 1972, ch. 6)，针对的也不是全文，只是评论家们不甚了了的一个细节：在该诗的第10～11行，为什么作者在定语里加进了"她们女儿的女儿妈妈"这一表述？

在研究中，科盖先生确认，"这种手法在法语中

很常见”，并引用拉封登（La Fontaine）所说的“他作品的儿子”作为佐证。这种有说教倾向的隐喻不能成为这一思想形象的第一形式，人们仍旧不明白为什么，尤其是如何把它扩展到无生命存在当中。

当然，在科盖之前，有人已经提出了一些说得过去的解释。福里松（R. Faurisson）说过，“被人们看做她们女儿的女儿的一些化
292 妆过分的母亲”（但秋水仙花的颜色柔和不显眼）；迪利（M.-J. Durry）女士则把花卉的繁殖与孩子的降生联系在一起，认为他们“是人类的花朵……”。勒菲弗尔（R. Lefévre）更接近问题的解决，他认为这是“对秋水仙的某些植物学特性的一种可能的影射”。但是，他紧接着的一句话，“现代植物学著作不能说明这个问题”，又使他远离答案（关于这些作者，见 Coquet，*l. c.*，p. 127）。我们怀疑他是否亲自去看过，尤其是查阅过更早的文献，后者比现代著作更注意事物的感性方面。因为“作为植物学上一个苛求、模糊的种”（L. H. Bailey，*The Standard Cyclopedia of Horticulture*，Macmilan，New York，1943，I，p. 824），秋水仙至少有三个特点，当然有的又与其他植物相同。它的每个特点以自己的方式表明的，不仅是阿波利奈尔所表达的意思，而且是使他将之引进给定环境的更深层原因。

秋水仙也叫长夜花（Veillote），“因为它在长夜开始的季节开花”（*Grand Dictionnaire universel du XIXe siécle ... par M. Pierre Larousse*）。确实，在秋天，它长长的花朵很快地从地底下钻出来绽开。这些花只有雄蕊，子房则位于鳞茎的侧面，在地下 10 厘米至 20 厘米处。要完成繁殖，花粉在花被之内旅行，而花被下部是比萼檐长出五至六倍，即数十厘米的管子。

除此之外，还有一个特点，“鳞茎一侧的子房一直埋在土里，到了春天沿地面展开，伸直，并在 6 月份结出有三个室的硕果。”

（E. Perrot，*Plantes médicales de France*，4 vol.，P. U. F.，Paris；tome 3，fiche 67）

最后，《皇家植物园及巴黎几所主要学校教授自然科学……词典》（F. G. Levrault，Strasbourg - Le Normant，Paris，pp. 1816-1830，tome X，p. 1818，“秋水仙”条），强调了第三个方面，但还是按照过去植物学家的用法，将鳞茎定为阴性名词：“这些花在 9 月和 10 月出现，第二年春天才长叶……每年，在开花结果消耗殆尽之后，鳞茎便枯萎，被一个旁边生出来的新鳞茎取代。通过每年同侧鳞茎的更新和长粗，秋水仙移动位置。” 293

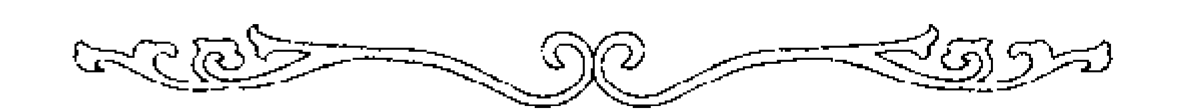
如果说，秋水仙严格地讲属雌雄同体，那么这一现象提供了一个非常特殊的性质——雌雄器官相距很远：雄性器官在花朵里，总是位于上面；雌性器官在数厘米以外的土里，与具有生殖作用的鳞茎混为一体。后者即是当前植物的开始，又是接替它的未来植物的起源。时间方面的联系与空间方面的联系结伴而行。这种有距离的雌雄同体几乎可以导致想象出分开的两性的远距离结合。上述雌雄同体可以给人这样的印象：两性分开，有距离地相连，像某些犹太教法典信奉者认为的亚当先于夏娃出现那样，由一雌一雄两体构成，连在一起，一个的器官要想接触到另一个的器官并使之受孕，必须经过相当的一段距离……

我们看到，秋水仙开花比长叶和结籽早几个月，前者在秋天，后者在翌年春季，但是，果实在繁殖过程中的作用似乎只是提供了一个环境，因为该过程一般靠的是鳞茎的分化。换句话讲，秋水仙属于无性繁殖的大家族。我们知道，这样的情况下，在几个主体中间区分谁是母体谁是子体可能很困难，甚至不可能。某些禾本科植物构成了绵延数百米的无性繁殖系，其渊源可以上溯到千年以上。在美国，人们发现了一个占地 80 多公顷的约 5 万株欧洲山杨树；另

一处由同一种树组成的无性繁殖大约已有8 000年。在这样的情况下，区分哪一代与哪一代绝对或相对临近，就失去了它的全部意义。

294 因此，在秋水仙身上，一些起混淆作用的因素便抵消了几类距离：一种是表现授粉方式特点的垂直距离，一种是表现繁殖方式的水平距离；在这两种空间方面的距离之外，还有第三个时间方面的距离，因为同一株上花的出现要比叶子早八或九个月。

不过，仅最后一个特点，就足以解释"她们女儿的女儿妈妈"这一说法。[①] 过去的植物学家在提到 Filius-ante-patrem 时，不仅指秋水仙，而且指款冬、帽子花（*Encyclopédie Diderot-d'Alembert*, art. "Fils avant le père"）和柳叶菜，或者是因为花或花葶先于叶子出现，或者是因为在开花之前果实已经清晰可见。阿波利奈尔有足够渊博的知识了解和选用这些古老的术语，而且正如后面的情况所表明的那样，他把这些词变成阴性是完全正确的。



他可能也知道这些词汇神秘的古老渊源，这使它们更有味道，可以极为出色地完成诗的功能。在最早的用法当中，可以举出的是假奥古斯丁派的文章，一篇是 5 或 6 世纪的，一篇可能是 8 世纪的，都涉及圣母玛利亚："造物主生下了造物主，信女生下了主人，女儿生下了父亲：在神的本质上是女儿，在人的本质

① 写作本文时，我不知道德吉（Michel Deguy）先生（《秋水仙的又一种读法，或一首元音交替的诗》，*Poétique*，20，1974，p. 456，n. 7）和维拉迪（Maria Vailati）女士在科盖文章单行本（*Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica*，Università di Ubrino，prébublication no. 13，1972）的注释中已经作过比较。感谢科盖先生告知我这个注释，它在若干点上都早于我的分析。

上是母亲。"[①] 由此，便出现了第二篇关于玛利亚的文章中"上帝的女儿，上帝的母亲"的说法。这样的表述在克雷蒂安·德·特鲁瓦（Chrétien de Troyes）的文章中存在："可以把使他女儿成为他母亲 295
的这个光荣的父亲给你们!"（*Perceval le Gallois*，éd. Foulet，Stock，Paris，1947，p. 195）但丁的作品里也可以找到。

另外，在一种不同的，但也是神学的环境中，这一形象已经颇为古老。杜梅泽尔（Dumézil）指出："印度学者已经考虑到火……自己不断重生、再起的特性。"因此他们称之为 Tanūnapāt——"自我的后代"（*Fêtes romaines*，Gallimard，Paris，1975，p. 66）。根据同一思想，"Kulhwch et Olwen"中的马宾诺基翁（Mabinogi）提到了卡达恩（Kadarn）的儿子纳尔斯（Nerth）和埃尔福（Erw）的儿子拉夫（Llawe），即大力士的儿子大力士，土地的儿子土地。而劳斯（Loth）则指出，这恰恰与人们所期望的相反（J. Loth，*Les Mabinogion du Livre rouge de Hergest*，etc.，2 vol.，Fontemoing & Cie，Paris，1913；Introduction）。

前面已经提到了克雷蒂安·德·特鲁瓦，实际上，委婉的手法在亚瑟王的传奇故事中似乎非常丰富。在埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach）的《帕尔齐瓦尔》（Parzival）中，怀有身孕的赫兹劳伊德（Herzeloïde）在谈到死去的丈夫加姆雷特（Gahmuret）时说："我比他年轻，而且年轻许多，既是他的妻子，又是他的母亲。在这里，我带着他的身体和他生命的种子。"（§109）在奇迹城堡，

---

① *Sermo de Virginitate Mariae*（*Patrologia latina*，Supplément，Ⅱ，col. 1187）；*Sermo* 195，3（同上，39，col. 2108）. 经维纽（Paul Vignaux）先生好意斡旋，"研究奥古斯丁的"尊敬的神父弗里叶（R. P. Folliet）同意审阅这些文章，并为我提供准确的出处。在此，向他们两位表示感谢。

阿妮弗（Arnive）对高文（Gauvain）[1] 这样说："母亲把孩子带到世上，而孩子却变成了他母亲的母亲。冰来自于水，但什么也不能阻止水来自于冰。当我回忆一生时，应当记得出生时的喜悦与幸福。如果我可以再次经历喜悦，人们将看到果实来自它产生的果实。"这里，我们再一次与植物学非常接近！托尼拉（Tonnelat）在引用以上这段话时，提到了希波叙斯（Symposius），他是中世纪时被多次模仿的一本 4 世纪的拉丁文谜语集的作者（E. Tonnelat，*Traduction du Parzival*，etc.，2 vol.，Aubier，Paris，1934；Ⅱ，p. 194）。我没有查询拉丁文出处，但离我们更近的维尼（Vigny）这样评价他的祖先："如果我写他们的历史，他们就成了我的后代"；最后，我引用普庸（Jean Pouillon）最近的一篇文章，以证明这一思想形象在语言中保存的生
296 命力："传统与生物学遗传的走向相反，但往往以它的模式表现出来。它实际上是一种颠倒过来的父子关系，在这里，儿子产生了父亲，因此他可以给自己若干个父亲！"（*Fétiches sans fétichisme*，Maspero，Paris，1975，p. 160）来自词汇可逆性的一种同样的语义学范围大概可以解释，在亚瑟王文学当中（阿波利奈尔后来用现代法语完成的《佩尔斯瓦尔》新版本可能已经很闻名），帕尔齐瓦尔可以有时是赋予他姓名的神父让（Jean）的继承人（见 Albrecht von Scharfenberg，《迪图勒尔》——*Titurel*），有时是他的父亲（见荷兰版本的《兰斯洛特》——Lancelot）。



我们首先从秋水仙的解剖学和生理学方面探讨了阿波利奈尔赋予"她们女儿的女儿妈妈"的意义。除性不同以外，过去植物学家

---

① 又译高凡、高万，第十七章同。——译者

赋予秋水仙及具有相同特点的物种的同一个名称 Filius-ante-patrem，进一步肯定了这一解释。最后，我们全力重建了可称为这些思想形象的人种志环境。换句话讲，这些思想形象产生的历史和意识形态条件，在一个给定的文化中保持或移动。这种情况下涉及的，是圈外人很难理解的思辨，其中的谜语在性质上代表了一种微不足道的东西，是逐步被学者诗歌、骑士文学和写实语言所世俗化的神学秘密。

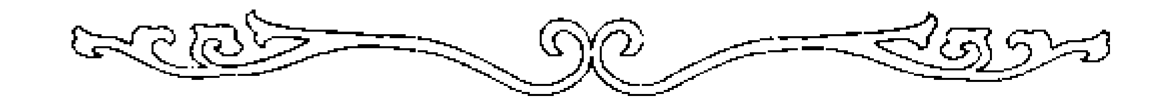
这些认识综合在一起，有助于理解人们只能将其作为次要价值的补语的存在理由。首先，它的作用似乎是把花拟人化，或者至少是把它们归为有生命之列，以便更好地把它们置于三角形的第三个顶点——另外两个分别被母牛和儿童占领。孩子、男性（孩子一词被定为阳性），将会成熟并且离开，但他们现在从事的却是破坏性活动（摘花）。就像科盖正确指出的那样（*l. c.* p. 125），该诗第8～9句的发音表现出这些行动是激烈的，产生了噪音：学校的孩子们在喧闹中走来/身穿宽袖上衣，拉着手风琴。与此相反，雌性的 297
母牛踱着缓慢的方步吃草（同上书，p. 118），很快将被宰杀或毒死。在这一上一下的两个方向之间，只有秋水仙在水平方向上永远不动，赋予这个词汇原有的和引申的两重意义：在地面上是稳定或基本稳定的方式（先后的植株随鳞茎长粗而移动），按原样自我繁殖。这样，秋水仙作为稳定和长久的因素出现，由此可以成为诗的题目。

不仅如此，由于我前面勾画出轮廓的解释模式承认，母牛、儿童和秋水仙只有象征意义，那么对前两项来说，这个意义很宽泛。诗中没有什么内容来确认它，只能通过推论得出。相反，第三项的象征功能被明确地表达出来，甚至为诗提供了自己的发生性细胞。通过它们的颜色，通过风吹时的摆动运动，秋水仙象征受人爱戴的女人的眼睛和眼睑，它们慢慢地腐蚀着只为它们活着的诗人。因

此，这里只有秋水仙具有充分和完全的征象价值。

那么，最后我们来听听一位大数学家的说法：“很明显，在‘能指和所指’的互动中，被普遍流动带来的所指产生并传播能指，使之无休止地不断产生分支。但每当我们解释征象时，能指又反过来生成所指。就像生物形态的例子所表明的那样，能指（后代）可以变成所指（家长），这只需要一代人的时间。

“正是通过两种形态之间的这种微妙平衡，通过它对可逆转性和不可逆转性的同时要求，象征意义的动力才带有（以局部和集中的形式）科学世界观的所有矛盾，成为生活自身的形象。”（R. Thom，*Modèles mathématiques de la morphogenèse*，Coll. 10/
298 18，U. G. E.，Paris，1974，p. 233）



在寻求对初看起来怪异的用于某些植物的一个词组的理解时，我们从植物学家的观察出发，通过思想的历史沿革，达到最抽象科学的专家的认识：对象征意义某些表面性质的认识；而在这一情况下，恰恰就是有关植物被用来起象征作用。它们从自然得到的具体特性与诗人赋予它们的语义功能，可以在已经变成征象的植物身上结合起来。由于它无性繁殖的本性和开花与长叶之间的时间差，也由于来自人们让其对一个所指完成能指功能当中的差距，秋水仙就是“她们女儿的女儿妈妈”。习惯上，叶子出现是开花的预兆，这里却相反。形式上的差距并不比这更稳定，因为正如托姆（Thom）所说，每当我们解释征象时它都突然变化，这种不稳定在诗中反映出来。当阿波利奈尔先描述“眼袋颜色”又描述“眼睑颜色”的秋水仙时，他使眼睑成为花的能指，而花作为眼睑的能指这时则变成了它们的所指。

因此，在对诗的分析中，科盖（*l. c.* p. 120）有理由指出，“两个词可以互相定义”，并且“我们由此而进入一个神秘世界……一个唯一能协调属于两个相对因素的两个属性的世界”。但是，他认为看到的矛盾来自他为了解释诗文而进行的对施动者和被动者类型的选择。但这些类型并不十分贴切，当人们用能指与所指的对立取代矛盾时，后者销声匿迹。因为我们看到，对它的一个基本特性而言，所指与能指之间的关系具有永远可以逆转的性质。

所以，我们让读者做的这个小练习证明，结构分析在一个连续体中展开，其中对自然世界最细微特性的经验性观察，与对思维机 299
制固有的表面特性的思考密不可分。在这两极之间，排列着一系列的中间层次。于是，秋水仙的“她们女儿的女儿妈妈”的功能便通过分析这个三棱镜被折射出来。分析施加了区分作用，把植物学现象、神学和神话参照、诗里的一个结构性位置以及一种语义上的模棱两可独立出来。如果说，一个神话的，诗歌的，或更广义的艺术形象使我们感动，这是因为它在每个层次上都提供了一个特殊的，又与其他意义平行的意义，因为我们同时以不同的模糊程度理解它们。

但是，当人们为了明确美感的性质把它们分开时，就只有使用人种志和历史学的方法了。就是说，在不同的地点，人类在经历和思考他们作为其中一部分的世界时已经和正在使用的总是一些不尽相同的方法，在感性和理性层面之间也是如此，即使只是为了钻研一首短诗的意思，也只有综合利用精密科学、自然科学和人文科学，才能微微打开一点它们的屏障。

第十七章　从克雷蒂安·德·特鲁瓦到理查德·瓦格纳

301 “你看，我的儿子，空间和时间在这里混在一起”（*Du siehst, mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit*）。第一幕中古恩芒兹（Gurnemanz）对帕尔斯法尔（Parsifal）说的这些话，在场景于观众眼前变化的时候，肯定提供了人们从来没有赋予过神话的最深刻定义。这些话在圣杯（Graal）神话中显得更真实，它们被用于已经和将要继续提出的假设的历史渊源，也用于神话产生的地点。

某些人转向古埃及和古希腊，从圣杯的故事中寻找关于神灵死而复生的古老崇拜的余波。不管是关于奥西里斯（Osiris）、阿蒂斯（Atis）或阿多尼斯（Adonis），还是对得墨忒耳（Demeter）的崇拜，对圣杯城堡的参观都能以古迹的形式表现出一次对

丰产的不成功祈祷。

另一些人以差异很大的构思方式，认为这来自基督教。在礼拜方面，圣杯的伴随物可以使人想到病人领圣体或拜占庭的仪式，比如希腊教会的“大开场”。在这个过程中，一个神父用一把叫“圣刀（Sainte Lance）”的刀子，象征性地刺伤作为圣体的面包。人们也希望圣杯的故事象征着《旧约》向《新约》的过渡，魔幻城堡象征索罗门神庙，产生食物的杯子（或石头）象征摩西十诫和吗哪，长矛象征亚伦的节杖。但是，按照基督教的观点，手持神壶——圣 302
餐杯或圣体盒——的人如果像过去的故事所希望的那样是女性，则属于不正常。于是人们说，这个女人就寓意着教会，而主人公在圣杯城堡的参观则意味着回到伊甸园。

另一个注解受到伊朗传说的启发。其中提到一个神话人物，他带领一群精灵进攻天神，受伤回到地上以后身体十分虚弱，等着他孙子再次发动进攻并获胜后才能恢复健康。无疑，这个寓言使人想到希腊时代的埃及神秘哲学的一种理论。根据这个由阿拉伯人传到西方的理论，神的智慧将落到地上的一个大耳爵容器当中，只要跳进去就可以获得最高的知识：这是真正的智力洗礼。这个大耳爵可能会与同名的星座相混淆，但古法语中的 Graal 一词可能是通过拉丁文的 *cratis*（柳条筐），总之是通过中世纪拉丁文的 *gradalis*（盆，盒），从希腊语的 *crater* 派生出来。因此，词源学可以使 Graal 成为一件天外来物，具有神秘的功效。

最后，如果精神分析对此没有话讲，那将会令人不解。它把带血的长矛作为男性生殖器的象征，把大耳爵作为女性生殖器的象征，而且越是因有些版本说前者的尖部插在后者之中就越热衷于此。

今天，更为普遍的一种一致看法正在沿另一方向形成。事实上，在圣杯故事中，人们发现了许多与古威尔士及古爱尔兰文学中

保存的片段一样的，似乎来自克尔特神话的成分。圣杯就是盘、筐、碗、酒囊或小锅这些奇妙的容器中的一种，它们可以为使用者提供取之不尽的食物，有时甚至是使他们长生不老。马宾诺基翁（Mabinogion）收集的爱尔兰和威尔士传说，也提到了有魔法的带血长矛。

文章把圣杯王描绘成一个大腿受伤的君主，他无法骑马和打猎，靠钓鱼消遣，因此被称作“钓鱼国王”。在瓦格纳的作品中，
303 人们第一次见到他时是在路边的一个湖里洗澡。这种亲水性使安福塔斯（Amfortas）和另一个超自然物布兰（Bran）接近。后者是威尔士神话中的被祝圣者，相当于爱尔兰的努瓦杜（Nuadu）神（他名字的意思就是“钓鱼者”），两位分别是一把魔剑和一只神锅的主人。在克尔特传说中，君主的性无能或道德低下往往导致王国的衰败，使人、家畜和土地都患上不育症，遭受与圣杯国相同的厄运，即国王残废后“土地贫瘠”。为了终止这个魔法，必须有一个不为人知的来访者提出一个或几个问题。这个主题在爱尔兰和威尔士的传说中已经存在。

但是，关于圣杯故事的最早版本并不来自英格兰，而是出自法国香槟地区的诗人克雷蒂安·德·特鲁瓦（Chrétien de Troyes），于1180—1190年间写成。但1190年或次年他突然去世，写作中断。在这个版本中，历史上的青年英雄佩尔斯瓦尔（Perceval）绰号叫“威尔士人”。克雷蒂安解释说，这是受到了他的保护者佛兰德伯爵菲利普·德·阿尔萨斯（Philippe d'Alsace）的启发。后来，伯爵在第三次十字军东征时死去。在这个时期，诺曼人对英格兰的占领才刚刚超过一个世纪，而克雷蒂安写作前仅50年，与诺曼人结亲的安茹（Anjou）家族的王子们取代了前者，建立了金雀花王朝。英吉利海峡两岸的人都说法语，至少说诺曼底或庇卡底方言，宫廷诗人

随他所依附的权贵往来于两边。所以，如果说今天已经失传的克雷蒂安使用的书，像他和他的继承者赋予主人公的国籍以及其他许多人名地名所提示的那样，曾经以一个或几个威尔士传说为题目，那也完全没有必要惊讶。①

 304

一步一步地重复克雷蒂安的故事很有意思，但这将会很长，我们还是介绍一下它的梗概。在经历了丈夫去世、两个大儿子死于战事这些痛苦之后，一位寡妇躲到原始森林里，抚养她的最后一个孩子，但没有把身世和周围的情况告诉他。一天，天真幼稚的孩子遇见了几个优雅的骑士，开始时把他们当成了超自然存在。尽管母亲痛哭流涕，孩子还是决定步他们的后尘。经过各种各样的挫折，来到亚瑟王的宫廷后，一个六年以来没有笑过的姑娘见到他后不再沉默不语，断言他一定大有前途。连自己姓名都不知道的佩尔斯瓦尔想成为骑士，但人们嘲笑他既没有剑也没有盔甲。遭到拒绝后，主人公出走，用长矛刺死了路上遇到的不相识骑士，拿走了他的衣物用品，来到智者高尼芒·德·古特（Gornemant de Goort）那里。智者收留了他，教他武艺，赠给铠甲和武器。但是，佩尔斯瓦尔对抛弃母亲出走很是内疚，于是回去找母亲。

在路上，他帮助了被围困的女领主，把她从敌人手里解救出来，并与她建立了亲密的关系。但是，对母亲的思念使他不得安宁，他推迟了婚期，又走上回家之路。路遇一个峡谷，河水汹涌澎湃，他不敢穿过。河里的船上有两个人，其中一个在钓鱼，他们告

① 在总结以上所说时，我们依据的是弗拉皮耶（J. Frappier）：*Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, réédité en 1972 par la Société d'édition de l'enseignement supérieur, Paris.

诉他怎样才能找到附近的城堡。钓鱼人在城堡接待了他，他就是当地的国王，被长矛刺伤双腿后落下残疾。在城堡的大厅里，佩尔斯瓦尔接受了主人赠送的一把剑。然后，他看见一支神秘的队伍，其中有一个男青年拿着一支尖上带血的长矛，两个女青年一人手持装满宝石的金钵，一人托着银盘。人们在盘子里切为客人准备的肉，但拿金钵的姑娘每次端过来时都不停下，而是直接走进隔壁房间。尽管很好奇，佩尔斯瓦尔还是没有敢问“这是在服侍什么人”。他
305 记得先是母亲，后来是高尼芒，都曾经告诫他，任何情况下都要少说话，不要提问题。

在一餐很晚结束的盛宴之后，有人把佩尔斯瓦尔带到他的房间。第二天醒来时，城堡里空无一人，他拍打每一扇门，都没有人回应，最后只得自己穿戴好衣裳甲胄，在院子里找到已经备好鞍鞯的战马以及放在一边的长矛和盾牌。在跨过吊桥时，桥突然升起，几乎把他摔倒。

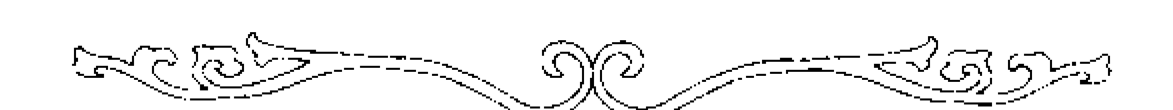
佩尔斯瓦尔又开始了新的冒险。他从一个原来不相识的表姐处得知，本应从钓鱼并“méhaigné”——残疾——的国王那里问及带血的长矛和金钵，那时国王就会恢复健康，结束笼罩王国的魔法。从这位表姐那里，主人公还知道了母亲因他出走而悲痛致死。这个消息使他极为震惊，并通过某种启示猜测出自己直到现在还不知道的姓名。

佩尔斯瓦尔继续他的流亡生活，为了一位夫人的尊严而战并取得了胜利。一天，大雪覆盖大地，一只被老鹰啄伤的大雁流下了三滴血。颜色的这种强烈反差使他想起了钟爱的人的白皙面庞和红润嘴唇，沉浸在温柔的梦乡。这时，驻扎在不远处的亚瑟王的骑士发现了他，其中国王的侄子高文（Gauvain）把他从沉思中唤醒，带他到国王身边。当时，国王一直后悔没有问不久前的这位客人到底是

谁，于是就和他的朝廷不停地迁移，期望能找到听说建立了丰功伟绩的这个陌生人。

但是，在聚拢而来的达官贵人当中，出现了一个骑骡子的“丑姑娘”。她辱骂佩尔斯瓦尔，指责他在圣杯城堡一言不发，说他没有利用提问使国王摆脱痛苦，应该对此和王国的毁灭与贫瘠负责。就此，丑姑娘历数了足以引起骑士兴趣的壮举。高文从中选择了一 306
个，他的冒险又是一个长故事的内容。

当高文再次回到佩尔斯瓦尔身边的时候，五年已经过去。英雄战胜了无数的考验，但是没有找到圣杯城堡。慢慢地，他丧失了记忆力，甚至忘掉了上帝。于是，在耶稣受难日，他全副武装地骑在马上，受到一群忏悔者的强烈指责。经这些人建议，他来到一位隐修士的小屋，向他忏悔。后者自称是他的舅父，即他母亲以及人们用盘子送食物吃的那个看不见的人的兄弟。后者消瘦的身体具有巨大的精神能量，盘子里的一块圣饼足以维持他的生命。这个人是钓鱼国王的父亲，因此国王是佩尔斯瓦尔的表兄弟。把主人公放在隐修士家以后，克雷蒂安的故事又回到高文的历险记。正像人们说的那样，辞世使他没有完成著作，不知道他想把寻找圣杯的故事怎样继续下去。



以上事实说明，从13世纪初开始，一些人就续写故事，也许其中有的人是按照克雷蒂安留下的草稿在完成。我们知道分别按主要人物命名的《高文续集》和《佩尔斯瓦尔续集》，根据假想作者命名的《马奈西耶（Manessier）续集》，以及被认为是热贝尔·德·蒙特耶（Gerbert de Montreuil）所作的《第四续集》。在马奈西耶的第三续集中，出现了克雷蒂安的一些内容，肯定应该从大约写于

1215 年的一组诗中为它们寻根求源。诗的作者叫罗贝尔·德·波隆（Robert de Boron），是弗朗什—孔泰地区的贵族，曾在英格兰生活。他认为，圣杯就是耶稣在最后的晚餐吃羔羊肉的盘子。根据所谓的尼哥底母福音，约瑟曾用它来收集受难耶稣的血。同样，带血的长矛可能就是隆今用来刺杀救世主的那一支。约瑟可能把盘子放在了英格兰，让他的后代看护，钓鱼国王大概是最后一位后人。由
307 于德·波隆使他成为佩尔斯瓦尔的祖父，佩尔斯瓦尔才可能利用继承权登上王位。可能克雷蒂安作品里没有的这个情节被德·波隆在英格兰的格拉斯顿伯里（Glastonbury）修道院里发现，修道院努力赋予金雀花王朝一个荣耀的祖先（1191 年，人们认为在修道院发现了亚瑟王夫妇的坟墓），让英格兰和法兰西一样有古老的基督教历史，举行盛大加冕仪式时可以因卡佩王朝的国王而自豪。

不管这些假设怎么样，当时或后来有大量的文学作品致力于综合所有这些成分，或者以自己的方式加以解释。比如，1205 年用法兰克—庇卡底方言在英格兰写成的《佩尔斯沃斯》（Perlesvaus），此后无名氏为克雷蒂安作品写的叙事诗《叙述》（l'Élucidation）和《布里奥加德兰》（Bliocadran），散文《兰斯洛特》，《伟大的圣杯神》，《圣杯神的故事》。此外，还应该提到威尔士的《比尔杜尔》（Peredur），以及一个世纪后的英格兰、意大利、西班牙、葡萄牙和斯堪的纳维亚译本。

但是，克雷蒂安作品最大的反响发生在瑞士的德语区和德国。有力的证明，是沃夫拉姆·冯·埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach）所写但没有完成的，至少是 13 世纪初的第一部《帕尔齐瓦尔》（Parzival）和《迪图勒尔》（Titurel），晚一些时候蒂林（Heinrich von dem Türlin）写的诗“Diu Crône”，以及萨兹科文（Ulrich von Zatzikoven）和格拉温伯格（Wirt von Gravenberg）的作品。对

瓦格纳来说，沃夫拉姆（Wolfram）是一个熟悉的形象，被他写进《塔恩霍伊则》（Tannhäuser）[1] 并搬上了舞台。他在《帕尔齐瓦尔》[2] 的最后部分找到了《罗恒戈林》（Lohengrin）[3] 的主题，想到让寻找圣杯的主人公在《特里斯坦》（Tristan）中出现。从对《帕尔斯法尔》的最初设计到演出的 40 年中，沃夫拉姆的诗一直萦绕在他的脑际。

当然，瓦格纳本人曾经坚决反对。请看他妻子科希玛（Cosima）在她的《日记》中的记载："他认为，在研究沃夫拉姆和他的《帕尔斯法尔》之间关系的论文过于学究气，他的诗与此毫不相干。当他读过史诗后，首先是说不想做任何加工，'只留下受难日、贡 308
德里（Condrie）的野蛮出现等几个场景，仅此而已'。"（1879 年 6 月 20 日星期五）两年后，1881 年 6 月 7 日星期五，她又写道："杜伊斯堡一位先生的来信激怒了理查德，想写一篇论述《帕尔斯法尔》与沃夫拉姆对《帕尔齐瓦尔》的评论之间关系的文章。理查德说，他的灵感同样可以来自一个奶妈的故事。"（Cosima Wagner, *Journal*, trad. française par M.-F. Demet, 4 vol., Paris, Gallimard, 1977-1979; Ⅲ: 393 et Ⅳ: p. 112）

很容易把这样的否认归因于作家的骄傲。瓦格纳对圣杯神话所提问题的答案很有特色，我将力图加以说明。他有这样的意识毫不奇怪。但据科希玛讲，瓦格纳反对的是在沃夫拉姆和他之间建立因果关系，也就是说他步沃氏的后尘。这并不排除瓦格纳先是直观地理解一个模式，几年后又将它重组并改变。换言之，意群方面不存

---

① 又译"汤豪泽"、"唐怀瑟"。——译者

② 又译"帕西法尔"。——译者

③ 又译"罗恩格林"、"罗安格林"。——译者

在的或不重要的关系，可以表现在词形变化方面。在这种情况下，差别系统就可以更好地向我们表明两个范式之间关系的实际和性质。问题首先在于克雷蒂安和沃夫拉姆两个版本的主题。

毫无疑义，沃夫拉姆知道克雷蒂安的作品，对它亦步亦趋，经常津津乐道于对它的翻译（并非没有出现某些错误），并且自己也多次承认。他的诗中散布着一些法文词汇和专名，首先是主人公的名字。顺便应当提及，这不包括那种异想天开的词源学解释，即瓦格纳于19世纪初从德国作家格雷斯（Görres）那里借过来的，错误地从阿拉伯文派生出来的 *fal*，*parsi*。帕尔齐瓦尔就是佩尔斯瓦尔，即“探究（perce）山谷（val）奥秘之人”，而山谷深处隐匿着圣杯城堡。

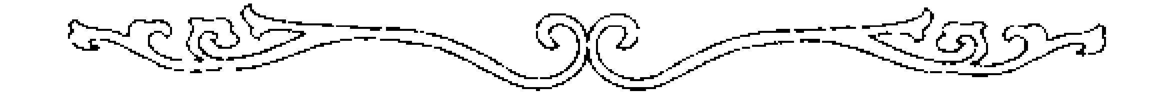
但是，沃夫拉姆的故事在许多地方也是不同的。开始，他用了很多篇幅展开主人公父母加姆雷特（Gamuret）和赫兹劳伊德（Herzeleide）的生活，说加姆雷特原来与一位异教女王结婚，生有一子，皮肤黑白相间——他在故事结尾出现。尤其是，在帕尔齐瓦尔与叫特雷弗利深（Trevrizent）的隐修士度过一段时日——沃夫拉
309 姆重复了克雷蒂安关于高文历险的故事——以后，又回到帕尔齐瓦尔。后者终于来到圣杯城堡，提出了预先准备好的问题，治愈了安福塔斯，继承他做了国王，娶妻康德维拉穆尔（Condwiramour），生有二子。

最后，从克雷蒂安到沃夫拉姆，圣杯从根本上改变了性质。对克氏来说，graal一词指一个金银器，里面盛有隔壁房间里神秘的不可见人物的唯一食物——圣体饼。沃夫拉姆则似乎让人看到了这个人物，认为他就是迪图勒尔，即安福塔斯死去的父亲弗里姆杜埃尔（Frimutuel）的父亲。至于圣杯，它已经不再是一只杯子，而是一块石头，一个被他令人不解地称作 *lapsît exillis* 的圣物。每个耶稣

受难日，一只鸽子从天而降，把一块圣饼并放在上面，并让它保持神力。因为圣杯里面有各种做好了的饮料和菜肴，这是主人应客人要求预定的。另外，它治愈了病人，并使注视它的人青春永驻。人们还在圣杯里看到了短时间出现的它叫来为它服务的男人或女人的世系和名字。

有人想从这块神石的名字中看到过去天上星星当中的点金石 *lapis elixir*，一些天使把它带到地上来，交由迪图勒尔看护。那么，应不应该像有人聪明地提议的那样，纠正沃夫拉姆不清楚的说法 *lapsit ex illis*——*lapis lapsus ex illis*——“从那里（星星当中）掉下来的石头”的缩写？

所以，沃夫拉姆了解并使用了与克雷蒂安不同的资源，被他十分明确提出的有一个：现在已经销声匿迹的普罗旺斯诗人基约特（Kyot——法文姓 Guyot 的德文化——这并不是一个南方的姓氏）。一些评论家认为，这完全是沃夫拉姆的发明；有的较为谨慎，提出了一些论据。一方面，沃夫拉姆对圣杯骑士的描写模仿了法国的圣殿骑士团；另一方面，他把加姆雷特说成了昂热王子，并且用对德国诗人来说相当奇怪的语气歌颂安茹王朝。最后，在沃夫拉姆的作 *310*
品中，除去他的法国模仿样板中没有的基督教内容以外，人们还发现了那里面也没有的大量异教，准确说是来自犹太—阿拉伯的东西。比如，在参考一个叫弗里戈塔尼斯（Flegetanis）的作品时，沃夫拉姆赋予他双重来源：神秘的基约特知道的圣杯故事的第一个作者，基约特由此创作了沃夫拉姆声明曾用于纠正克雷蒂安错误的这部著作。说圣杯故事来自东方圣经的那些注释家们，从沃夫拉姆的故事中汲取了最好的论据。



瓦格纳在沃夫拉姆那里找到了什么？在他伟大的先驱者的作品中改变或加进了什么？只要再读一下《帕尔齐瓦尔》和瓦格纳的诗就可以明了，后者首先渗透着我们已经提到的半基督教半东方的奇特气氛。但是，沃夫拉姆那里的这种反差，在瓦格纳身上进一步强化。他使城堡里的普通女传达昆德里（Kundry）成为希罗底（Hérodias）的化身，后者因为嘲笑殉教者而被惩罚无休止地漂流，直到救世主再次出现。瓦格纳与沃夫拉姆另一点不同是他又回到了和德·波隆相同的基督教对圣杯的设计："救世主在最后的晚餐上用过的杯子，在被钉在十字架上以后，他的血流到了里面"（*daraus er trank beim letzten Leibesmahle*，*|das Weihgefäss*，*die heilig edle Schale|darein an Kreuz sein götlich Blut auch floss*）。就像他描述的那样，圣杯仪式重现了最后的晚餐、天主教弥撒仪式以及饼增值的奇迹。但是，这个基督教祭祀的范例位于两个世界的交会处，在阿拉伯半岛的边缘，昆德里将去那里，到魔法师克林佐尔（Klingsor）的凶宅，寻找可以减轻安福塔斯痛苦的良药：这是另一个维纳斯山也用来举行异教祭礼的。

《帕尔斯法尔》当中受难日的神奇场面与瓦格纳作品其他各场有着密切的联系，比如《希格菲尔德》中森林的低声抱怨，《名歌
311 手》最后一幕的五重唱。在这三种情况当中，都涉及一个特殊的时刻，行动中止，整个气氛缓和，然后一位年轻的主角登上台阶接受对他的祝圣。这是瓦格纳思想和作品中的基本模式，但奇怪的是这在沃夫拉姆那里已经存在。后者发展了这一插曲，赋予它比克雷蒂安更为强烈的诗意。瓦格纳还从沃夫拉姆那里借来了魔法师克林佐尔的名字，他可能在13世纪时非常有名，因为在当时的一首诗《瓦尔堡战争》中占有重要位置。简言之，沃夫拉姆没有直接把魔法师牵扯进帕尔齐瓦尔的历险当中，而是和高文的经历连在了一起。这

是一位魔幻城堡的主人，里面关押着夫人和小姐，在最高层的一个观察台里，一根镜子般光亮的柱子反映出方圆六古里内发生的一切。沃夫拉姆的魔法师和瓦格纳作品中的一样被阉割，但不是因他自己的所为，而是因一个受骗的丈夫报复所致。瓦格纳还使用了沃夫拉姆用过的其他人名：古恩芒兹（Gurnemanz，即克雷蒂安所说的 Gornemant），以及在克雷蒂安那里匿名出现的昆德里、迪图勒尔和安福塔斯（肯定来自拉丁文 *infirmitas*）。

同时，瓦格纳还经常通过移位，把沃夫拉姆的故事压缩和简化到了极致。比如，受伤的鸟流在雪地上的三滴血，使主人公想起了弃于家中妻子白皙的面颊和红润的嘴唇。沃夫拉姆的帕尔齐瓦尔已经结婚，是两个儿子的父亲，还没有像后来的故事中，尤其是和加拉德（Galaad）这个人物混为一谈时那样纯洁。在这一点上，瓦格纳沿袭了圣杯故事后来的一些教益，但他没有因此取消大雁的情节，只是把它换成了受伤的天鹅。同样，他把古恩芒兹和隐修士特雷维茨仁特（Trevizrent）两个人物合成一个。我们记得，在克雷蒂安和沃夫拉姆的版本中，前者在主人公造访亚瑟王之后接待了他，负责对他的教育。沃夫拉姆也把他写成一个父亲，他迷人的女儿丽雅兹（Liaze）是帕尔齐瓦尔第一个爱人。除去这个细节，瓦格纳的古恩芒兹在第一幕完成的是前面几位作者赋予同名角色的任务，最 312
后一幕起的是隐修士的作用。

现在来看一看花女。她们在老版本的圣杯故事中没有出现，但亚瑟王的故事还是没有省略把佩尔斯瓦尔和高文引到多个居住着诱人少女的魔幻城堡去的情节。与瓦格纳主题更接近的是克雷蒂安作品的《叙诗》，但它是后人所作，其中把圣杯王国遭受的厄运归咎于一位王子和他的伙伴强暴了殷勤好客的仙女。不过，瓦格纳似乎更受佛教传说的影响，尤其是树下打坐的智者不受恶魔女儿们的勾

引，魔鬼射出的箭也变成了鲜花这个传说。大约在1856年，瓦格纳构思了一个佛教悲剧《胜利者》，后来被他放弃而改写《帕尔斯法尔》。在这首诗中，前世因玩笑获罪的佛祖爱徒阿南达，以纯真抵御了女人的诱惑，拒绝性爱，拯救了自己的灵魂。

在拜罗伊特（Bayreuth）计划中谈到这篇文章之后，杰出的瓦格纳研究者密斯特勒（Jcan Mistler）先生提醒我注意《亚历山大的故事》这部法国12世纪初的作品。实际上，似乎不用怀疑，瓦格纳花女的插曲就来自于此。在他的历险过程中，亚历山大成功地进到一个神灵把守的森林，发现了许多漂亮姑娘，她们每人端坐在一棵树下，美不胜收。但是，她们不能离开森林，否则将受到惩罚。亚历山大向向导了解其中的奥秘，知道这些少女在冬天到来时钻进地下，天气转暖后再出土长大："开花时，中间的花蕾变成身体，周围的小叶是衣服……"（version de Venise，§368，v. 6165-6167，in La Du；cf. version de Paris，§200，v. 3531-3534，in Armstrong）

可是，大约在1850年，也就是瓦格纳构思《帕尔斯法尔》的时候，《亚历山大的故事》，如果可以这样说的话，在德国引起人们的
313 瞩目。米什兰（H. V. Michelant）从法文翻译过来的第一个版本于1846年在斯图加特发表。1850年，魏斯曼（Weissman）出版了由拉姆普莱希特（Lamprecht）根据此后完全销声匿迹的第一个法文版本同样写于12世纪的德文版本。在这两个版本之后，《格玛尼亚》（Germania）上面发表了许多学术研究。但是应该指出，如果法文和德文版都有花女的情节，但它在《亚历山大的故事》的作者引用的希腊和拉丁文资料中却根本不存在，就像其他一些认识促使我们考虑的那样，这个题目的思想本身启发我们从东方寻找它的根源，这是洪堡（Alexandre de Humboldt）已经答辩的论文的内容（Meyer，p. 182）。

人们已经辨认出在克雷蒂安作品中没有姓名的昆德里。沃夫拉姆给她起了名字，但保持着她丑陋的相貌和城堡传达的身份："她有一张狗脸……两颗野猪一样的牙……一对熊耳……手上的皮和猴子一样……指甲和狮子的一样……"但这个姑娘同时"知识丰富"，而且穿着华贵。在沃夫拉姆那里，昆德里是另一副样子，美丽得诱人。因此人们可以提出问题，在把昆德里变成两重人物的过程中，瓦格纳是否下意识地与一个非常古老的传说重新建立了联系。在沃夫拉姆那里，这个传说只是作为遗迹存在。克尔特文学有时提到一个丑陋的老巫婆，她来到主人公面前，被接受后变成美丽的少女。有人说，这就是一个觊觎王位者应该抓住的君权的形象。

还不止如此。因为为了构建昆德里这个角色，瓦格纳把克雷蒂安和沃夫拉姆的四个人物合成了一个：已经提到的"丑陋小姐"；除把注定的命运告知佩尔斯瓦尔以外永远不笑的姑娘；告知他母亲死讯的表姐，在沃夫拉姆版本中这是第一个称呼他姓名的人；最后是克雷蒂安称为 Orgueilleuse de Logres 的"坏女人"，沃夫拉姆叫 314
她 Orgueluse，认为她应该间接地对猛击安福塔斯（和克雷蒂安文章中的意思相反）并使之失去性功能负责。

让我们在这里加上一个注解。在古代关于亚瑟王的故事中，当主人公或主人公们经历了无数的考验，进入到魔幻城堡——不管是圣杯城堡，还是诗人维吉尔（Virgile）笔下统治一个幽灵般民族的魔法师克林硕尔（Clinschor，即克林佐尔）的"奇迹城堡"——以后，他们来到的都是"另一个世界"，甚至也许就是死人的住地。因此可以理解，唯一有权往来于超自然世界和尘世的圣杯城堡女传达具有双重性质和可变的外表：作为另一个世界的挥发物时是诱人的美女，而作为自己也深受其害的暂时厄运的化身时是令人厌恶的巫婆。

这一对立解释了应该提出来的问题的核心，人们知道它在过去关于圣杯的版本中的重要性。在这两个不同的，但克尔特思想并不排除其往来的世界之间，一种魔法使联系中断。从此，代表尘世的亚瑟王宫廷便一直不停地流动，等待消息。确实，在有人告知某个事件之前，亚瑟王从来不主持政务。因此，这个尘世的朝廷在寻找它令人不安的骚动所提出来的问题的答案。与之对应的是，圣杯国王下肢瘫痪，这意味着静止不动，这个朝廷不断地为人们没有向他提出来的问题提供答案。

在这个意义上，人们可以说存在着一个模式，可能是普遍的“佩尔斯瓦尔”神话模式。它颠倒了另一个同样具有普遍意义的“俄狄浦斯”模式，后者的提问方式同时既对称又颠倒。因为俄狄浦斯神话就一种交流提出了问题，它先是极为有效（找出了谜底），后来又失之过分，因为出现了乱伦——本应相互保持距离的个体发生了性关系——以及使自然大周期加快并失去规律的横扫底比斯的瘟疫。不过，佩尔斯瓦尔式神话从三个方面处理中断了的交流：对
315 一个没有提出来的问题的回答（与谜语相反），一位或几位主人公所要求的贞节（与乱伦行为相反），“恐怖世界”，即保证植物、动物和人繁衍的自然周期的中断。



我们知道，没有提出来的问题这个主题很让瓦格纳灰心，他用在某种程度上是其反面但又完成同一功能的另一个主题替代了它。交流没有通过智力活动，而是通过情感的同一得以建立或恢复。帕尔斯法尔不理解圣杯之谜，不能解开它，直到他重新经历自己出生的悲剧。这个悲剧是一个断裂，而且由于主人公从肉体上感受，它并不简单地位于尘世和上天之间，而是位于感性与理性之间，受难

的人类与其他形式的生命之间，世俗价值与精神价值之间。这样，瓦格纳就通过肖本赫尔（Schopenhauer）与卢梭会合了，而后者是从对他人的同情和同一中看到一种特有的交流方式的第一人。它先于社会生活和清晰的语言出现，可以把人和人以及把人和其他形式的生命联系起来。

这条勇敢的路用属于道德和形而上学的另一个问题取代了社会学和宇宙论的问题，沃夫拉姆已经为瓦格纳打开了它。这不仅是因为他赋予主人公历险的哲学和道德意义远比克雷蒂安要深刻，也是出自一个表面看来不那么重要的原因：为终止魔法应提出问题这一点在沃夫拉姆和克雷蒂安两人当中不同，因为他们用两种非常不同的方式设计了圣杯。对于一个像在公共场所见到的自动分发各种饮料和熟食的机器那样的魔石，要问“它为谁服务”显然是荒谬的，
它为所有在场者服务。因此，问题应该改变性质。在沃夫拉姆那 316
里，它只涉及安福塔斯。在克服了怀疑这个灵魂的腐蚀物，并因这一最大的罪过受到侮辱和感到悔恨以后，帕尔齐瓦尔决定问他：“漂亮的叔叔，你哪里不舒服？”换言之，问题具有道德意义，以慈悲心和分担他人痛苦的意愿为前提。只有承认马奈西耶是一位进行了深刻改编的作者，使一个来自神话，并仍然十分接近神话的故事朝着纯道德的思考转化，才是对他最好的纪念。

但是，瓦格纳做得更多，因为他同时超越、重组并整合了圣杯故事中包含的这些古老神话，成功地在综合中保留了它们的神话色彩，使他笔下的《帕尔斯法尔》成为一个有特色的异文，加入到数个世纪以来利用最古老的，已经随时间流失的资源编写的其他所有异文当中。实际上，瓦格纳的诗说的并非亚瑟王朝，也不是重建尘世——由这个王朝代表——和彼世之间的联系。他的故事只在圣杯王国和克林佐尔王国之间展开，一个曾经并且将再次具有多种美

德，另一个污秽不堪，必将灭亡。因此，问题不在于在二者之间恢复或建立一种中介。必须通过一个的灭亡和另一个的崛起，使后者继续存在下去，成为中介世界。

可是，就像克雷蒂安及其继承者德·波隆或沃夫拉姆的古老传说留下的那样，这两个世界并不像尘世与彼世那样对立，而是像彼世的两种外表，忽而相异，忽而混同。因此，在瓦格纳那里，交替的形象变成了同时的，但互相完全对立的形象。

那么，它们在什么地方对立呢？我们在解释俄狄浦斯式神话和佩尔斯瓦尔式神话之间的关系时已经做出了回答。我们说，两类神话反映了人们从两种假设出发给予交流问题的两种互补的解决办
317 法：一个是极端的，过于直接，过于迅速，并因此而有致命的毒效；一个即使没有中止也是过慢，会引起惰性和没有生命力。早在一个多世纪以前，天才的瓦格纳就在总结中对世界上的神话进行了人们没有想到过的比较。尽管克林佐尔的世界是一个俄狄浦斯式的世界，这已经是一种几乎乱伦的气氛的结果，帕尔斯法尔与昆德里两人秘密约会，后者在认同自己是帕尔斯法尔的母亲后还想勾引他："在接受母亲的最后一个吻的同时，请你接受爱人的第一个吻"（*als Muttersegens letzten Gruss—/der Liebe—ersten Kuss*）。另外，她还要求帕尔斯法尔像他父亲加姆雷特过去对赫兹劳伊德那样拥抱她："因此你要学习这种爱，过去赫兹劳伊德的强烈欲望缠绕加姆雷特的时候，就是用火热的激情包围着他"（*die Leibe lerne kennen / die Gamuret umschloss / als Herzeleids Entbrennen / ihn sengend überfloss*）。克林佐尔的世界也是交流加快的世界，可以利用神奇的工具从远处看到。花女身上有两种自然界交织在一起，生动体现了淫荡和繁茂，音乐里的半音表现了她们污秽的热情，并且与蔓延的状态相伴。最后，昆德里集自己与他人、现在与过去、母亲与勾引

者于一身，以伊俄卡斯忒（Jocaste）和斯芬克斯（Sphinx）两种形式出现，体现了一个只有帕尔斯法尔才能解开的谜。

在这个放荡和没有约束的交流的世界对面，安福塔斯树立了凝固交流的形象：那里的植物、动物和人都死去，统治这个世界的君主虚弱，没有能力尽职尽责，只会毫无用处地用现成的答案回答没有人向他提出的问题。在这两个世界之间，中介因一个过多另一个没有而不复存在（希罗底在受难耶稣面前的笑，圣杯城堡的来访者在安福塔斯的痛苦面前的沉默，是两个极端），以神话形式提出来的问题就是要建立一种平衡。为了达到这一目的，肯定要像帕尔斯法尔那样，到一个里面去又从里面出来，被另一个排斥又再次进 318
去。但是尤其应该——这是瓦格纳对世界神话的贡献——知道和不知道的，也就是知道人们所不知道的，“*Durch Mitleid wissend*”：不是通过交流行动，而是被善心所驱使，为长久以来不为人知的理智主义可能会毒害神话思想这一窘境找到出路。

参考书目

ARMSTRANG，E. C. *and al.*，eds：

1937 *The Medieval French Roman d'Alexandre*. Vol. I，edited by Milan S. La Du；Vol. II，edited by E. C. Armstrong & al.（Elliott Monographs in the Romance Languages and Literature，36-37），Princeton-Paris.

LA DU，M. S.：voir Armstrong，vol. I.

MEYER，P.：

1886 *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*，2 vol.，Paris.

MICHELANT，H.-V.：

1846 *Li romans d'Alexandre par Lambert li Tors et Alexandre de Ber-*

nay, nach Handschriften der koeniglicher Büchersammlung zu Paris (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 3), Stuttgart.

WEISSMAN, H.:

1850 *Alexander, Gedicht des zwoelften Jahrunderts vom Pfaffen Lamprecht*, 2 vol., Frankfurt am Main

319

关于四部曲[1]的随笔

1978 年，在多伦多大学出版社的关心下，出版了以 *Myth and Meaning* 为名的五篇广播谈话，这是我出于不谨慎和不坚定用英语为加拿大广播公司的 *Massey Lectures* 节目所做的。在那里，我再一次使用了本不熟练的英语，之后终于明白也很难再提高，我很不满意地读了一遍文稿，感到和我的法语录音一样乏味。很遗憾，在关于瓦格纳的部分有一个口误（把京特——Gunther[2] 说成了哈根——Hagen，p. 49），它使我整个的推理不能成立。对于纳蒂耶（J.-J. Nattiez）教授后来的提醒，我确实不胜感激。

上面一章主要讲到了瓦格纳，它为我提供了纠正这个错误的机会，尤其是可以用比那时更好的手段解释我当时想说的话。那时的我颇感疲惫和紧张，因为使用的是外语，又面对一个不停转动的录音机。

当时，我试图用一个实例说明，肩负神话功能的西方 18—19 世纪音乐，通过类似方法完成同样任务的方式。如人所知，这一现象在瓦格纳的作品中得到充分表现。于是，为了分析一个动机[3]的变

---

[1] 又称四联剧。——译者

[2] 又译贡特、巩特尔。——译者

[3] motif，瓦格纳惯用的术语，下同。——译者

化，我只抓住语义这一个方面。其他更有能力的人，可以进一步描述和分析从其他方面使整体更为丰富的旋律、调性、节奏或和声的变化。

在《四部曲》中，所谓“拒绝爱情”的动机出现了二十余次。这里，我不谈主题在事件发生时准确说出它想说的意思的那些情况，那时这些是回忆的对象，或者尚处于新的，但人们可以明确地 320
与原来的加以比较的形势下（比如，在《瓦尔奇丽》——Walkyrie——当中，沃坦恩——Wotan——拒绝给予西格蒙德——Siegmund——父爱，继而又拒绝布伦希尔德——Brunnhilde——给予他的子爱）。

并不是所有情况都这样清楚。有时候，动机的反复，在同源关系并不明显的故事的不同阶段，呈现出隐藏的，但又暗示着情节的平行或对立关系。

在《莱茵黄金》里就是如此。如果没有动机在第二场中的前两次重复，人们就不会知道情节的来源不是一次，而是两次强烈的对爱的拒绝。为成为金子的主人，阿尔贝里希（Alberich）拒绝了爱；为了得到瓦尔哈拉（Walhall）这个和金子一样同为权力的手段，沃坦恩拒绝了（或装作拒绝——下面还要谈到）爱自己领土的女神弗雷雅（Freia），弗里卡（Fricka）为此对之大加指责。这两个拒绝行为也是交换协议，属于一些变化的集合，动机在其中的重复显现出不变的结构，尽管在这个阶段每个人都只被一种状态所认识，而且只通过一种状态被认识。

阿尔贝里希拒绝了他无法“利用武力”得到的完全的爱，但他把这与可以“利用计谋”满足的肉体享乐分开，预见并在第三场再次提到将以金子为香饵引诱格林希尔德（Grimhilde）。如果完全的爱是一个整体，那么阿尔贝里希只是放弃了一部分，他的拒绝只属

于提喻。相反，沃坦恩拒绝的不是爱的实际（在弗里卡面前吹嘘他的冒险经历），而是拒绝了由弗雷雅代表的爱的隐喻形象。在北欧神话中，后者是肉欲和淫荡之神，这恰恰是阿尔贝里希所不拒绝的完全的爱的那个方面。如果说阿尔贝里希为自己保留了他唯一可以利用计谋得到的这个部分，那么沃坦恩也是利用计谋对其加以拒绝。因为尽管他已经答应，但并不想把弗雷雅交给巨人们。

在《女武神》（*Walkyrie*）的第二幕第二场，音乐动机的重复
321 以同样的方式强调，在沃坦恩的失败和阿尔贝里希的成功之间有相关和相对的关系。前者相信爱情，产生了一个自由的生命；后者的婚姻没有爱情，产生了一个服从他意愿的生命。因此，西格蒙德和哈根表现为互相既对应又相反，一个重要的结果便由此产生。事实上，西格蒙德预示着希格菲尔德是一次失败的尝试，而在哈根身边——即使不是一次失败的尝试，至少也是效果很差——是没有行动的京特，他任人摆布，从来没有把自己的计划进行到底。总之，这是两个各有三名成员的集合：一方面是沃坦恩、西格蒙德、希格菲尔德，一方面是阿尔贝里希、哈根、京特。

但是，人们知道，《希格菲尔德》从一开始（第一幕第二场），沃坦恩就如同李希特—阿尔贝里希（Licht-Alberich），阿尔贝里希如同施瓦茨—阿尔贝里希（Schwarz-Alberich），互相对应。我们已经看到，西格蒙德和哈根也是这样，他们一个是沃坦恩失败的儿子，一个是阿尔贝里希成功的儿子。因此，另外两个由希格菲尔德和京特代表的成分也相互对应，这是《诸神的黄昏》在现实当中实现的应用。

但是，在重复的同时，动机并没有仅仅使人感觉到两种对应系统，它还要求把它们加以对照，达到对意义的更深理解，从中衍生出每个系统为自身揭示的局部意义。《莱茵黄金》提出来的用三天

解决问题，就是矛盾的，是社会方面的组成部分。在所有可以构想出来的团体中，它们都禁止只获取不付出。法的精神就是，像沃坦恩刻在他长矛上的那样，即使是在神那里，尤其是在人当中，任何东西都不会无中生有。

应该用一个诗和音乐当中的对位使这一公式更加明确。否则怎么理解西格蒙德从树上拔出剑来并得到了希格林德（Sieglinde）在拒绝这一主旋律之下的爱？在这个对所有人来说都是悲剧的时刻，行动似乎揭示了音乐主旋律要表达的信息：通过沃坦恩的巧计，西格蒙德将同时拥有权力和爱情（就像沃坦恩设计的注定也要失败的 322
第二个情节，希格菲尔德同时得到了指环的权利和布伦希尔德的爱）。但正是动机气势汹汹的反复与正在发生的事情背道而驰，表面的胜利背后掩盖着致命的结局。西格蒙德满口的反题和对照，好像是为了更好地突出矛盾：Minne / Liebe，Heiligiste / Not，sehnende / sehrende，Tat / Tod... 这些语义和语音的起伏变化只是证明，即使人们认为两件东西都掌握了，也不可能同时把它们保存起来，这是整个故事里不变的成分。

如果音乐主题通过反复成为其导线的这一解释是准确的，那么从中就产生了两个结果。

首先，几种“宝贝”之间形成了同源关系，应当从看守、作者或持有者手中夺过这些不同名目的权力资源：制作指环的黄金、诸神集合军队为之征战的圣殿、剑。而布伦希尔德本人则像她在《诸神的黄昏》第二幕第五场中解释的那样，为了希格菲尔德的利益，她放弃了本来拥有的权利。结果是，这个循环只能在最后一场，通过把第一项和最后一项的同一得以完成，戒指和布伦希尔德一起结束了命运。

其次，如果说《四部曲》的核心问题是交换及其规则，而且越

是因为它在约束人之前甚至已经约束到神，就越是不可避免，那么我们就可以期望在亲属关系及婚姻法典中也找到已经订好的规则。规则的存在使自然和文化结合起来，并为社会状态明确了尺度。西格蒙德和希格林德是兄妹，并且是双胞胎，他们的结合意味着乱伦。这样，这一对嫡亲就与京特和古特鲁纳（Gutrune）组成的另一对既相关又对立。后者也是兄妹，但属异族通婚，全部问题是在别的地方找到与他们结婚的人。肯定，古特鲁纳的名字（希格菲尔德自己也注意到这意味着“好句子”）可以很容易地翻译成“好规矩”，并非毫无意义。

更加令人难堪的，首先是希格菲尔德和布伦希尔德的婚姻。他
323 们有亲缘关系（后者与前者的父母同父异母），但有关的人不会搞错，从他们第一次谈话开始，布伦希尔德就处于“超母亲”（像人们说的超人那样）的地位。她说，她甚至在希格菲尔德受孕之前就关注他，从出生前就保护他。而自从发现了布伦希尔德起，希格菲尔德就只想他母亲，并且认为在她身上又找到了母亲。从此，他们就沉浸在族内婚和族外婚之间、权力和爱情之间的大混淆当中。《诸神的黄昏》里奇怪的，表面不协调的情节表现了这种混淆。如果没有错，《希格菲尔德》中所缺乏的拒绝的主题只在《诸神的黄昏》中出现过一次，即布伦希尔德在和瓦尔特劳特（Waltraute）谈话时拒绝用指环换回对圣殿的拯救——这与沃坦恩在《四部曲》中开始时的所作所为相反。但沃坦恩只是把指环看成权力的工具，而布伦希尔德则认为这是爱情的信物。除哈根以外，没有人知道指环的性质，它一直在宇宙不同层次的代表中间传递：从莱茵河（水）到阿尔贝里希（地下世界），从阿尔贝里希到沃坦恩（上天），从沃坦恩到巨人（尘世），落在希格菲尔德手中后不再离去。也可以说，从此只是在他和布伦希尔德之间循环：他把指环给她，然后拿回

来，她又拿回去。可是，如果要走出族内婚和乱伦，在那时就是把指环还给莱茵河（这是谁也不情愿的事），也是把布伦希尔德交给一个叫京特的人。沃坦恩向布伦希尔德的乞求让步，反常地犯了和使他向弗里卡的要求让步一样的错误：因为他用来围困瓦尔奇丽的，只有希格菲尔德能穿越的火圈，也是乱伦的界限。同样在这个意义上，京特和希格菲尔德代表了同一问题可以选择的不同答案。

这些成系列的混淆在互相添加后更为严重，唯一出路是宇宙的毁灭。从水里抢来的宝物回到水里，从火里抢来的回到火里，两个成分在舞台上结合。总之，什么也不会发生，因为《四部曲》试图进行的不可能的调解不会有结果，一种超出人力的法则要求被调解 324
对象之间保持距离。在进行了这个说明之后，人类历史便真正可以开始了。它将取代神的传说，有助于必然世界与偶然世界的最高交换的成功，沃坦恩由于不能对其中任何一个完全拥有而最终只能顺从。

第五部分

约束与自由



当我们从近处考虑它时，什么也不能安慰我们。

帕斯卡尔：《思想录》，

巴黎，勒迈尔，1877 年，Ⅰ：50。

第十八章　一种沉思的绘画

在工作中，作者的思想是不具名的场所，人们 327
几乎只能称其来自别处的“东西”在那里组织起来，使从头至尾被作品排斥的自我，主要作为它的执行者出现。在最近一本书（*L'Homme nu*，1971，pp. 559-563）的结论中，我强调了作者的被动性和感受性。这不过只是无意识地重复了欧内斯特（Max Ernst）曾经强调过的一个想法，实际上从1934年开始，他就在揭示他所称的“艺术家的创作能力”。他说，作者在诗的创作机制中只起被动的作用，可以作为观众看到将被别人叫做他的作品的产生。实际上，就是把来自潜意识当中储存的取之不尽的图像的“没有掺假的新发现”，简单地公之于世。

这种交会，使我产生了对深层原因的思考，这

些原因使我在各种现代形式的绘画中特别关注欧内斯特所作的分析。远在他之后我试图在书中所说的和他对绘画的一贯看法之间，难道没有不容置疑的相似性？和欧内斯特的绘画及粘贴作品一样，我关于神话的研究也是通过从外面提取的方式完成的。在这种情况下，神话自己就被截成一个个图像，像我在古书中发现它们时一
328 样，然后根据我对它们的理解所要求的方式加以自由组合，远不是我在有意识地用肯定的语句加以确定。如人所知，结构主义的方法，就是明确和系统地利用观察所提供的诸因素中主导语言学家的音素和主导人种学家的神话的那些二元对立，它在欧内斯特 1934 年提出的公式中毫无疑问地得到了确认。这个公式鼓吹，“在一个与其性质相反的方面，使两个（或几个）表面性质相反的因素接近”。这是一种对立和关联的双重游戏，一方面是在一个复杂的表面及显现它的基础之间，一方面是在这个形象的各个组成部分之间。

那么可以说，欧内斯特在说明他的箴言时，选择著名的说法“缝纫机和雨伞在解剖台上不期而遇”，看来是有意义的。因为谁都知道这个场景之所以有名，是由于它使三样东西接近，而且和诗人所说的相反，如果不从庸俗经验的角度看，它们不是不期而遇，而就像欧内斯特提醒的那样，它们相互的陌生性更多地只存在于表面？只有当文化成果出人意料地取代自然存在这一事件隐含着一种不为人知的要求时，在一般放置活器官或死器官的解剖台上发现手工制品一事才会产生轰动。两种不合常规的物品——他们自己也不正常，有时需要修理——同时出现在这样一个特殊的台子上，要求消除它们组合中的不适宜因素。确切地说，这是通过解剖它们自己和解剖它们的关系来实现的。

这两种器具的联合，首先揭示了它们都是因工具性目的而被命名，一个用于“缝纫”，一个用于“防雨”。这肯定是一种假平行，

因为后者（à pluie）当中放在雨前面的 à 不是介词，而是一个词素的组成部分，它把一个系统放在了整个轨道上，相似性与差异在这个系统中相互产生回响：机器是用来缝制的，另一个物品是防雨的；前者作用于材料并改变它，后者对材料施以消极防御。两者都有一个顶点：伞顶用于保护或作为装饰，置于软质的，触摸时感到 329
有弹性的圆盖之上；刺人的尖针置于缝纫机带角度的手臂下端，朝下弯曲。缝纫机以坚硬零件有序排列的形式出现，其中最硬的是针，作用是穿透织物。相反，伞的织物是不让无序的流体微粒即雨水透过。

乍看起来，下面这个方程没有解：

$$\frac{\text{缝纫机}+\text{雨伞}}{\text{解剖台}}=1$$

但在两个物件因接近第三个而不期相遇时，还是得到了一个解。因为后者提供了分析它们概念的关键，前两个由完全不同变成了在隐喻中互相颠倒的东西。对它们的用欧内斯特的话说，直观印象，“产生了人们在每次变化成功……（并满足了）智力的长期需要时体会到的愉悦。”

欧内斯特还具体论述了这一需要的性质，这是先于梅洛·庞迪[1]（Merleau-Ponty）的思考的。因为他们两人都确认，绘画的成功在于跨越了外部世界和内心世界的界限，通向一个中间地带。欧内斯特写道，在科宾（Henry Corbin）所说的古代伊朗哲学中的 *mandus imaginalis*（幻想世界）里，“艺术家自由地、果敢地、完全自发地发展”。这时，连合（commussure）要比哲学传统和常理仅仅希望将其结合起来的自然和精神这两个部分更为真实。

---

① 又译庞帝。——译者

但是，在欧内斯特看来，这种自由和自发代表了艺术首先应该达到的状态。在1933年的一篇文章中，他把自己使用的薄涂和刮擦方法，比作“强迫歪曲灵感的手段”和“支持我沉思能力的手段”。
330 他的绘画和剪贴，经过精心设计和长时间加工，经常擦掉一些笔画使之透明，然后重新开始，它们很少来自纯粹的激情通过极快的动作反映在画布上的线条和色彩——这些动作在同一天内可以基本不变地重复多次。在欧内斯特的艺术中，绘画基本上还是从中世纪末和文艺复兴时期到19世纪的样子，它从中汲取了全部的高贵与典雅，是经过长时间思考、练习和迟疑的一丝不苟的作品。不知是对还是错，人们把这位画家想象得和安格尔一样，在绘制一些肖像之前经受了许多的折磨。一个是“罗杰拯救安吉拉”中的半马半鹰的怪兽，一个是欧内斯特1937年创作并用反用法命名为“家中的天使”的这个顿足狂怒的创造物，人们在二者之间发现了同一风格的表情。不在欧内斯特1941年提出的“最爱”之列的安格尔不是也说过，应该学会长时间构思一幅画，然后再“以激情一次性完成”，这句话难道不使人想到另一位画家所说的关于自由和自发性的话吗?

我认为，在德·梅尼尔（Dominique de Ménil）的肖像，在《视野以内》、《家庭的根源是家庭》或《漂亮的女花匠》（但它已经使皮孔——Gaëtan Picon——做出了同样的比较）的严谨、熟练的线条中，与安格尔这种遥远的、间接的亲缘关系不如在一些大型作品中更突出，比如1955—1965年的几个例子：一个安格尔式的纯净被转移到几乎抽象的背景之中，用极为有力的笔触画出的结晶般或纤维性的形状，一望无际地在那里闪烁，带有神秘色彩的优雅使观众产生了莫可名状的玄奥遐想。这是一个画家成长过程中令人惊讶的阶段，它还通过想象当中的风景证明了一种对大自然的强烈感情。这些风景包括远处的城堡或似乎要扩展到画布外面的森林，由目光

赋予其活力的堆积的石块和矿物的痕迹，青苔和昆虫。这些画作使用的色彩和手法使人想到了与默罗（Gustave Moreau）、多雷（Gustave Doré）和马丁（John Martin）的亲缘关系，与在空间中更远的西北太平洋沿岸的印第安雕塑家的亲缘关系，以及与时间上更远的丢勒（Dürer）的亲缘关系。在他天才的两种极端表现之间，还 331
应该指出其他许多情况，比如可能处于中间距离的用来装饰埃吕雅（Eluard）住处的画作：它简练地反映了人们认为已经失传了的阿瓦托维（Awatowi）霍皮人壁画的符号，或者像被后来的希腊人认为永远消失的埃及文明一样智慧和神奇的其他文明的符号。但是，这些符号存在于我们这里，不仅是通过图形的绘制，而且是通过其选择和关系都具有含义的每个罕见的、细腻的、优雅的色调。

因为，如果像索绪尔（Saussure）告诉我们的那样，声音和意义代表了语言表达密不可分的两个部分，那么欧内斯特的作品就使用了无数的语言，它们每次都通过所选介质及实施技巧之间牢不可破的联系——它们会利用各种手工活动的资源，表现出体积和线条、色度和色彩的组合，表现出画面的结构和主题本身……就像歌德在谈到植物世界时所说的那样，欧内斯特喜欢从中得到灵感而且比别人理解得更透彻，人们可以观看画作的所有方面形成的大合唱，这个合唱的乐曲“导向一个隐蔽的法则”。

参考资料

Cahiers d'Art, numéro consacré à Max Ernest, Paris, 1937.

ERNST MAX:

1934 “Qu'est-ce que le surréalisme ?”, *Le Petit Journal des grandes expositions*, Paris, 2 avril-31 mai 1971.

第十九章　致一位青年画家

333 为了成为一个画家，需要很多的技巧和很多的新意。印象派画家还是学过绘画的，但他们尽其所能地忘掉它。感谢上帝，他们没有成功，只是做到了让大批追随者承认知识无用，只需自发地信马由缰，按照一种具有灾难性的知名度的话来说，就是“像鸟叫那样作画”。

尽管印象派产生了许多绝妙的作品，它还是走进了死胡同，第一阶段的短暂以及高更（Gauguin）和修拉（Seurat）所致力的改革都证明了这一点。但如果说他们也曾经是大画家（尤其是修拉），那么离他们很近的印象派对他们的影响极深，以致他们产生了一个简单的想法：从卑贱地回到受技巧奴役当中寻找答案。因此，他们两人都从远处瞄准目标，

对修拉来说是从画的内部，对高更来说是从画的外部。无论是修拉试图作为其艺术根源的今天已经过了时的物理学理论，还是高更试图赋予他作品的混乱神秘论，都不能长久地帮助一种失去方向的绘画重新找回它的路。

难道这一切都不可避免？今天，当听到有人还说，随着摄影的发明，自然主义绘画已经被判处死刑时，人们会感到狼狈不堪。
达·芬奇深刻地领会到，艺术的第一个作用是选择和排列外部世界 334
发出的，时刻充斥感官的大量信息。画家在忽略一部分，扩大或压缩另一部分，又协调他所抓住的那一部分的同时，把一种和谐引进到这大量的信息当中，他的风格便从中得以体现。能说摄影家也这样做吗？如果这样说，那就是忽视了这一点，即和眼、手以及受到这些神奇工具服务的思想所具有的几乎无限的自由相比，相机的物理和机械要求、感光面的化学要求、操作者选择对象的可能性、取景角度和光线，只为操作者提供了很有限的自由。

印象派同意，绘画的唯一奢求就是抓住当时的理论家所说的事物的外貌，也就是与注重揭示其性质的客观认识相反的主观看法，它从而便很快退出舞台。当人们专心地进入到在一天的某个时候，在某种光线下，画面在画家眼中暂时形成的印象时，可以主观地认为这是几堆干草，但同时又拒绝让观众直观地感觉到草堆是什么。过去的画家也为自己规定了同样的任务，不厌其烦地描绘衣褶，以便，从某种意义上来说是从内部，表示织物下垂的无数方式：是毛、丝、斜纹布、粗呢、缎子还是塔夫绸；是直接垂到身体上，还是里面有内衣支撑着；是沿布纹直线剪裁的，还是斜线剪裁的……一种情况下，人们关注同一些物品的不同外表；另一种情况下，人们关注不同物品的客观实际。面对世界取之不尽的财富，与人对自己感觉的自得相对的，是尊重甚至谦卑的态度。

在另外的领域和方面，塞尚（Cézanne）由印象派向立体派的转化，重复了修拉和高更的冒险。因为，如果要用非欧几里得几何学和相对论解释立体派，那就像用颜色物理学和摄影的发明解释印象派一样可笑。两者的原因都不来自于外部，而是由一种内部关系连
335 在一起。尽管与印象派有分歧，修拉还是继续使绘画拘泥于自然：在物品本身及其作用于画家和观众视网膜的方式之间。为了避免坠入印象派的绝境，立体派力图置身于自然之外，但以把绘画重新置于它的基础之上为借口，用另外的方法使它失去平衡。即便是出现了几幅杰作，立体主义延续的时间也没有比印象派更长。印象主义标榜的通过固定一段暂停的时间来面对“当时”的说法，被立体主义用来面对一段平稳的时间。并非如同人们说的那样，画家用连续的目光看事物，立体主义试图使用超越时间的看法。但是，它由于拒绝透视，又重新把观众置于时间过程当中。

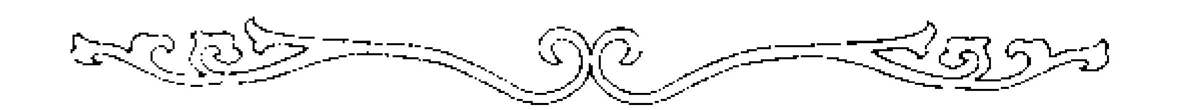
过犹不及。因为目标超出了绘画，而且就像高更那样（当然是在另外的领域），在分析阶段和综合阶段的野心都漫无边际，立体主义也“缺乏目标”。今天，绘画已经是冲突的根源和结果，并成为一种超验性表现的工具，从而坠入了为装饰而作的行列。立体主义尤其受到冲击，因为这反映了一个时期的爱好。可笑的是，不说别人，这对最具哲学家味道的立体派画家格里斯（Juan Gris）尤为准确，对布拉克（Braque）和毕加索（Picasso）也是如此。

今天的情况如何呢？一大批画家坚持重复前人的方略，使它的缺点更加严重。他们不是通过艰苦努力重新组织知识，而是满足于总是瞄准比前人更远的目标，和前人一样朝着完全相反的方向射击。一些人比印象派更拘泥于自然，最终消除了莫奈（Monet）之后仅存的一点形象表现，致力于一种对形状和颜色的非表现性游戏，甚至也不表现画家对一个场景的主观反应，只表现人是其唯一

来源的所谓抒情。

另一些人选择了相反的路，比立体主义离自然更远。通过脱离 336
风景，在文化作品中选择自己钟爱的模式，立体主义已经超越了自然。这些人，如果可以这样说的话，蔑视仍留有某种诗意印迹的目标或陪衬物，又超越了立体主义。他们要求那些最不堪入目的文化生产为他们提供画家的灵感一直十分陌生的样板，认为要想使绘画恢复青春，甚至没有必要再说明这些样板，只需用亦步亦趋的，但由于缺乏技巧又做不到的方式照搬。

马克思说历史以自我漫画的方式重演，这句话完全适用于一个世纪以来的绘画史。它从一个危机到另一个危机，除去个别的出色之作以外，可以说每个阶段都以更加严重的形式，再生产了可归咎于其前人偏差的偏差。



波德莱尔（Baudelaire）曾经以预言家的口吻说，马奈（Manet）是“他艺术衰败中的第一人”。那么，一个年轻画家怎样做才能避免从那以后发生的一切使他陷入的失望呢？在我看来，阿妮塔·阿尔布斯（Anita Albus）似乎是目前仅有的能对此做出回答的画家之一。因为，要想找回绘画艺术，首先必须说服自己。“造型艺术的黄金时代从近代初期开始结束，文艺复兴的幻想是它们最后的火星，同时也是一个永别。”[①] 里克尔（Riegl）在一篇文章中说的话，并不比波德莱尔的话预见性小，即便是作者思想中并没有后来的事件可以为他提供的具体意义。

面对一种被认为是危机的局面，人们选择了倒退并在其进步尚

① A. Riegl, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Graz/Köln, 1966, p. 56.

337 未受到任何破坏的那一点上重操旧业，这已经不是第一次，说到此，拉菲尔之前的画家的例子会立即出现在眼前，这里所说的是阿尔布斯。有意义的是，就像他们为自己起的名字所指出的那样，这派画家选择的出发点，是意大利艺术正处于从北欧绘画得到的远比它通过丢勒给予的要多这样一种情况，帕诺夫斯基（Panofsky）也证明了这一点；从前拉菲尔流派的根源里，人们发现了德国，即拿撒勒派的影响。恢复绘画基础训练的愿望由德国人在19世纪初确立（但我们不会忘记拿萨勒派和安格尔在罗马曾经相互欣赏），19世纪中叶时英国人对此加以效仿。最为有效的是15世纪产生于佛兰德的北方传统，因为就像里克尔说的那样，它的特点是"一种深深植根于日耳曼民族精神当中的具有表现目的的艺术"①。

后来，帕诺夫斯基也分析了15世纪北欧与众不同的思想。它"可以在'自然的'或歌德所说的'高贵的'自然之外，并为此互补的两个领域展开：一方面是现实主义，一方面是荒诞派；一方面是描述内心世界的细腻的肖像画、静物画和风景画，一方面是幻想和怪诞的艺术"。也就是说，这两个领域，"一个在'自然的'大自然里面，一个则在外面"②。

使阿尔布斯的艺术有如此魅力的，是与一种双面性传统几乎奇迹般的相遇。由于我说过的原因，可能只有一位德国画家可以成为该传统的复兴者。从最早的纹章学开始，德国的动物图案就最为丰
338 富多样。其北部的植物经常用于制作盾牌上的主要图案，以至于存在着"一个克尔特和日耳曼—斯堪的纳维亚的明显动物性纹章的欧

① A. Riegl, *l. c.*, p. 118.

② E. Panofsky, *Meaning in the Visual Art*, Doubleday & Co., Garden City, 1955, 6, pp. 265-271.

洲，一个拉丁民族更为线条化的纹章的欧洲，两者的对立一直延续到近代”①。里克尔本人已经注意到，在 11 世纪至 13 世纪的北欧艺术中，当地的植物逐渐取代了拜占庭式的叶饰，指出了“整个日耳曼艺术中与有机自然界竞争的基本倾向”②。

这怎么能不让人想到阿尔布斯，不想到她的艺术对现实各个方面所表现出的极大关注？这种悉心关注通过极其严格的画作表现在四足动物、鸟类、叶子、花卉等有生命的存在身上，她堪与博物学家媲美。但是，和她的前人一样，阿尔布斯并不主张简单地复制这些标本，她深化了对它们的认识，我们通过手的动作和笔的运动，从这些标本中重新得到了自然创造的神力。

因此，不应该奇怪，阿尔布斯的艺术通过它所属的独特传统，表现出与其他地方具有和它类似雄心的做法的亲缘关系，即让绘画为知识服务，使与美学冲动变成作品同时形成的事物感性特点与理性特点相融合的结果。在与北欧传统有亲缘关系的同时，阿尔布斯的艺术与一个特殊的鸟、虫、贝、花画家也很接近。我想说的是歌麿（Utamaro），他的老师世间（Sekyen）在《绘本昆虫选》（Yehon Mushi erabi）后记里说：“用头脑设计活物的图像并把它们转移到纸上，这就是真正的绘画艺术。在画这些昆虫时，我的学生歌麿制作出了直接来自内心的图像。我还记得在他还是孩子的时候，怎样养成了观察有生命的创造物最微小细节的习惯，也经常发现他在
玩拴着的蜻蜓或手心上的蟋蟀时专心到什么程度……”③ 这幅画面 339
中有阿尔布斯的位置，它备受称赞，不应该被当作另类。在把图画

---

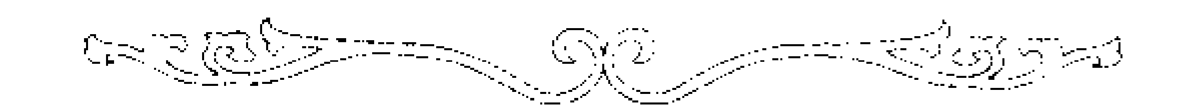
① M. Pastoureau, *Traité d'Héraldique*, Picard, Paris, 1979, 134, 136, 158.

② A. Riegl, *l. c.*, pp. 50, 108.

③ L. Binyon and J. J. O'Brien Sexton, *Japanese Colours Prints*, 2nd ed., Faber & Faber, London, 1960, p. 75.

定义为一种“理性知识”时，瓦萨里（Vasari）仅比世间早一点。如果对日本版画的看法没有受到印象主义的不合常理的影响，那么我们肯定会对 *ukiyo-e*——“浮世绘”与典型日耳曼式的，被里克尔视为“意外”和“短暂”的继续这两者之间的联系更为敏感。但是，为了避免混淆，我们应该指出，这里所说的意外和短暂，并非来自印象派画家企图抓住的偶然，而是来自爱克（Jan Van Eyck）式的本性或目的。这对日本人也同样的真实。因为，如果北斋（Hokusai）——可能是当时最“中国化”的日本画家——曾经想用几种不同的光线表现富士山，但他还是避免把山、云、天混在一起，保持了这些东西自然方面的完整。

当极力服从真实时，画家并不能成为真实的模仿者。他可以自由地在没有事先准备的情况下安排这些从大自然借来的图像，这可以丰富我们对事物的认识，从它们当中看到新的关系。阿尔布斯忠实于中世纪装饰画师的教诲，后者喜欢改变形状，在他们的边缘性装饰中引进有意义的“风趣”。她也不会忘记博世（Bosch）具有讽喻意味的发明，以及 16 世纪和 17 世纪使霍夫纳格尔（Hoefnagel）、弗雷格尔（Flegel）、斯里克（Schrieck）、科尔特（Coorte）成为“真实的重现”画家的有预见的感知性。她离我们更近，也使人回忆起一个叫龙格（Runge）的人在植物学方面的严谨，画家以此为一种自然哲学服务；回忆起一个叫科尔贝（Kolbe）的人，他准确地复制非常普通的植物，把它们放大，重新结构各个部分，然后形成繁茂神奇的森林。



340 阿尔布斯的第一本书《天空是我们的帽子》（*Der Himmel ist mein Hut*）是为儿童的自由表达而作，也涉及世界不同地区流传的

神话题目。但是，不能肯定她都确实了解这些。她处理这些神话的方式非常个人化，以致使人自然想到她进行了重新编写。比如《当地的春天》这个题目，一处雅致的住宅里有一棵树，叶子超过了窗台，房子周围下着雪，整个地区笼罩在雪中。通向另一个世界的神秘出口，在这里由洗漱用具代表，与（书中的）其他地方相比，它在我们社会里起的人类的动物性与文化之间的中介作用更大。眼睛看到的生机勃勃的大山，可以通过岩石的褶皱加以识别，这一田园风光由于没有居民而缺乏生气。不管是一艘孤独的船可以在丛林中搁浅，还是一个火车头冒着浓烟穿过海峡，使那里居住的鱼群在车灯的光束照耀下有形化（冒出的烟因成分比空气更浓，从而以更黏稠的形态出现），都让美洲文化学者想起了加拿大太平洋沿岸的印第安人，他们认为除去“海洋的鲸鱼”之外，还存在着“森林的鲸鱼”。或者从平时的陈词滥调出发构建一个神话，使这些话重新具有特殊的表达力。阿尔布斯使人看到了平静的湖水，它甚至可以继续完整地倒映出一座被大火吞噬的房屋……

在《歌之花园》（*Der Garten der Lieder*）中，反复出现了一个由花、水果、鸟、贝壳的纵横两个方向的条形装饰组成的边框。其构成和色彩使这些装饰十分精美，它们从细节的准确和对实际的忠实里得到了一种特殊的力量。但是，最能表现阿尔布斯技艺水平和
诗一般想象力的，主要是位于每条装饰物中央的圆形图案。这些图 *341*
案，其中有些直径不足十毫米，都由艺术家按实际大小画出，它们就像朝着那些时而可笑，时而奇特和神秘的场景洞开的小窗。这些场景经过了迷人的现实主义处理，因为技艺的完美使主题的独特性更加突出。

在《睡吧，宝贝》中，阿尔布斯使用了另外一种方法。她的最大注意力放在了排版方面，用大号字母和小花边填充每个段落后面

的空白，对其加以装饰，突出文章的插图。这些插图与文章无关，表面上它们之间也没有联系，而是像一个个有自身价值的小画架。它们的尺寸如此之小，制作如此之精细，装饰的颜色如此之考究，以至于人们不知道怎样为这些微型杰作分类：它们既属于绘画，也属于首饰。在一个插图里，一个女性野人，浑身长毛，长发卷曲，来自中世纪的某个风格志，把一个孩子抱在膝上，坐在月光照映的湖边遐想。另一个插图，一只肯定从来就这样按照实际情况表现过的翠鸟——我们的珍宝——叼着一条鱼，立在一只锡酒壶上，壶的浓厚阴影与鸟光亮的羽毛形成明显反差，鸟的羽毛被黑的底色衬托出来，而底色又与一件精心绘制的有褶并开松的白色衬衣相平衡。和古时候的收藏家一样，一个多层柜里展示着一堆怪诞的古玩，它可能掩盖着另外一些更珍稀、更令人惊叹的古玩。前面是一个帘子，上面的皱褶还带有刚刚拉上它的那只手的印迹。

另外，每张画都以自己的方式夹带着一个或几个谜，这有时由主题提出，有时由阿尔布斯对画页题词的倾向所表示。她愿意这样做，而从不掩饰她的出处。当然，主要是通过宣传她看到的那些使她深深触动的作品，而不是以此对观众耍手段。比如，湖面上的月光成为《睡吧，宝贝》封面的底色，它再现了埃尔施梅尔（Elsheimer）的《出埃及》中的月光。而透过一页印画的缝隙隐约可见的
342 突出于满是泡沫的短衬衣的乳头，是从双重秘密的角度，向维乔（Vecchio）的一幅女人肖像致敬。

在后面这幅画中，阿尔布斯出色地描绘了树叶折痕形成的阴影，叶子一角有一只娇小的虫子在爬。因此，艺术家把我几乎叫做“欺骗脑子”的东西和欺骗眼睛的东西结合在一起。在其他作品中，她以人们不相信在世画家身上少见的才华，再现了逼真的传统。一个重现了过去摄影技术在有裂缝的玻璃上进行试验的材料和结构，

其他的则把不同的物品会合在一起。与著名的，随意性比表现出来的小一些的，放在解剖台的一把雨伞和一台缝纫机相比，这种会合在表面上具有相同的随意性。

实际上，阿尔布斯的艺术并非只是充满了古风，当代气息也赋予其活力，首先应提及的是超现实主义。她身上明显表现出来的对准确的极大关注，把她放在了高度写实主义的对面。她没有抄袭文化中没有艺术的垃圾，而是在它们的新意和奇妙的复杂性当中，表现出大自然最为精美的创造。可是，她所热衷的连接真实与幻想的北欧传统，使她接近超现实主义，尽管她并不总是通过走与后者相同的路来连接这两个方面。

超现实主义也知道不失时机地借鉴过去。欧内斯特就是从达·芬奇那里学到了从墙壁剥落的薄片和年久失修的地板的纹理中鉴别神秘的图像。阿尔布斯把方法颠倒过来，不是要求物品成为它所不是的那个样子，而是致力于精确地复原织物的纹理与褶皱，或者是古树的叶脉和种子。我们看见这些时，就像不知道或忘记了人们可以看见它们。惊奇和陌生感使我们在它们的原初真实中抓住了它们，恢复成为沃林格（Worringer）后来所说的“有机合法性”(*Gezetzmässigkeit*)①。

就像它一个世纪以来的发展一样，当代绘画史面前出现了一个
悖论。渐渐地，人们为了带有揭示性判断的今天叫做画家的“工 343
作”而放弃了主题，不再厚颜无耻地谈论“技艺”。可是，只有坚持从绘画中看到一种知识手段，艺术家“工作”内容之外的知识，从老师傅那里继承下来的手工技术才能重新具有重要性，才能保持它作为研究和思考对象的地位。

---

① W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1959, p. 96.

这种宝贵的知识，由配方、程式、方法还有手工技巧组成，理论和实际学习需要若干年，今天它已经消失。有理由担心，它会和那些植物、动物物种一样，被人无知地一个一个消灭。只有神力才能再造一个生命形式，它们的消失是不可逆转的。但传统知识的情况可能不同，阿尔布斯的艺术表明了怎么样才能复苏绘画。条件是，如果最后必须通过模特、材料、理化规律与性质、艺术家自身这几个方面的耐心对话，哪怕是确立世界真相的一部分，产生一件有感染力的，浓缩了这些部分之间协议内容的作品，那么就必须承认，把几个月的努力用于一件小作品（或者一件大作品，安格尔用几个月，甚至几年的时间构思他的画）并不为过。

通过使自己的眼、手、精神受到折磨，阿尔布斯想回到西方绘画的本源，严格地重建绘画技艺。她学过像几个世纪以前那样使用羔皮纸，通过分层施用水彩找回了中世纪和文艺复兴初期装饰画师的明—暗色彩。在这方面，她也忠实于本国传统，因为正是从 11 世纪至 12 世纪的德国僧侣西奥菲勒（Théophile）以及他的论著《不
344 同艺术特点一览》那里，我们得到了对着色技术认识的主要内容：颜料的准备，介质，黏合剂，溶解液的使用等等。

阿尔布斯本人使我们想到了哥特式的典雅和纯洁。她用她的艺术表明，如果不从头开始，一步一步地重走伟大发现者之路，一点一点地恢复他们的技巧、秘诀和方法，就无法重新发明绘画技艺。

在达·芬奇之后，绘画认为通过以自然对抗古风，便也迫使自己选择了以明—暗对抗轮廓的时候，它可能走上了歧途。这两种选择之间没有任何联系。被有些人说成“渺小和平庸的”自然[①]，为

---

① P. Sérusier, *A B C de la Peinture*, *suivi d'une correspondance inédite*, etc., Floury, Paris, 1950, p. 39.

艺术家提供了取之不尽的丰富主题。如果他能关注世界上的景象，就不会以任何说得过去的借口拒绝主题。但同样真实的是，就像 15 世纪的佛拉芒人和意大利文艺复兴时的画家，19 世纪的日本人和今天的阿尔布斯所理解的那样，只有反对明—暗的腐蚀性魔法，遵从事物不可改变的秩序，绘画才能重新自诩具有一种技艺的尊严。

第二十章　纽约怀旧与超前的形象

345　1941年5月在纽约上岸后，我们立刻感到沐浴在热带的潮湿之中，这预示着一个闷热潮湿的夏季的到来。这种气候迫使作家们用手巾来裹住胳膊，以免把稿纸弄湿。能够身着薄衣散步几个小时，去发现这座城市，这种经历进一步增加了这些历尽艰险漂洋过海来到纽约的人所能理解的自由感。我在曼哈顿的大街上阔步走上几公里，两侧林立的摩天大楼像神奇的峭壁，使下面成为深深的航道。我偶尔也走进与大道垂直的小街，那里景致的变化让人始料不及，每个小区都不相同：忽而是穷人区，忽而是富人区，忽而是外来者区，并且经常混乱不堪。肯定，纽约不是我曾经期望的那种极为现代化的大都市，而是一个纵横两个方向都很混乱的庞然大物。

这可以归咎于城市外延某种自发的隆起，而不是建设者的缜密计划。在那里，一些古老的或新形成的矿层在有的地方还没有被开采，有的顶部显露出周围的岩浆，是一个接一个节奏加快的，不同时代的见证，还有它们的间隙中尚可见到的所有这些动荡的遗迹：开阔地、不合时宜的厕所、破屋子、红砖建筑——后者已经是将被拆除的空壳。

尽管这里的建筑物最高，而且都堆积在一个小岛的狭窄地面 346
上，互相拥挤（勒科尔比杰——Le Corbusier——说，“这个城市站着等你”），我还是在这个迷宫的边缘发现，城市组织的脉络仍然惊人地宽松，其证明就是从那时起人们可以纳入的一切，以及在我每次重访纽约时给我留下的不断增加的压抑感。但是，1941 年，除去华尔街周围的峡谷，纽约还是一个人们呼吸没有障碍的城市，无论是从第五区两边的大道向东西两边延伸去领略越来越明显的郊区风貌，还是走到百老汇或西部中央公园以后再爬上被河上微风吹拂的哥伦比亚大学的高坡。

事实上，纽约原来不是一座城市，用人们刚刚登上新大陆时的标准衡量，它只是一个巨型的乡村集合。除去为了上班，每个村落的人都可以生活在里面不出来。这也从另外一个方面说明了一条地铁的深刻秘密。在同一个月台上车，如果没有看清第一个车厢上不明显的标志，它可以在根本无法中途下车的情况下，把你带到目的地或者 20 公里以外的某个郊区。由于大部分乘客日复一日地只走同一条路线，所以不需要别人告诉他们其他的，已经很熟悉的标识完全可以起提示作用。

在千篇一律的，人们认为混淆于同样的不知名几何图形之中的干线交会处，构成纽约居民的各个种族群体都有自己的地理范围，哈莱姆和唐人街尽人皆知，还有波多黎各人（当时正开始在西部 23

街定居)、意大利人（华盛顿广场以南)、希腊人、捷克人、德国人、斯堪的纳维亚人、芬兰人等等聚集区，那里有他们自己的餐馆、教堂和剧场。走过几个街区以后，人们会发现已经身处异乡。由此，纽约已经先行一步，欧洲国家的一些首都直到战后才大量涌
347 入外国劳动力，充满异国情调的店铺和餐馆同时迅速激增。实际上从 1910 年开始，在外国出生的人在美国的比例就一直没有停止下降，而在法国和欧洲其他一些国家，这一比例从 1945 年起急速上升，到今天仅法国就翻了一番。

这个城市的其他敏感点反映出一些更为隐秘的相似性。法国的超现实主义者及其朋友们住在格林尼治村，那里乘地铁到时代广场只需几分钟，还可以像巴尔扎克时代的巴黎，住在一个后面有花园的两三层小楼里。在到达后没几天拜访汤吉（Yves Tanguy）的时候，我发现并立即租下了他住的那条街上一个窗子朝向荒废了的花园的单间公寓。在一座红砖房子后面，一条长长的地下走廊通向一个专用楼梯。整座房子属于一个几乎不能动弹的意大利老人，他让人叫他“博士”，由他的女儿照看。这个女儿同时也照管房客，她中年，体弱，即使不是为了照顾父亲，也是由于身体欠佳而未婚。直到两三年前，我才知道香农（Claude Shannon）曾经也在那儿住过，但他的窗户朝街，而且比我高一层。在相距几米远的地方，他创建了控制论，我写出了《亲属关系的基本结构》。实话讲，在这所房子里，我们曾经有一个共同的年轻朋友。这里不说她的名字，我还记得，有一天她对我谈起一位邻居正在忙于“发明人工大脑”。我感到这个想法很离奇，没有注意。至于房主，我认为他是来自半岛的穷苦移民的一位“教父”，他接见他们，指点他们，关注他们的事。我今天自问，地点的平庸和女房东的无精打采，是不是黑手党一个巢穴的遮掩。

在格林尼治村北面，从联邦广场和附近的街道上散发出带有中欧味道的工团主义和政治性气氛的地方，是服装工业区。资产阶级 348
移民离这里比较远，集中在西百老汇和里弗赛德大道之间那一带。那里令人厌恶的街道或笔直或弯曲，两边是世纪初为富人建造的楼房，每套都有 15 至 20 间，当时很漂亮，但现在已经破败，并且打成隔断，以迎合穷房客的需求。纽约的贵族当时居住在东岸，在那里，往往建于上世纪的独栋房子已经像美国法语说的那样经过了“改造”，类似我们现在这样的小农庄风格使它们显得娇小可爱。纽约社会这种对乡土气和古风的喜好，已经走在了我们前面，当时已经开始热衷于早期美国风格。四分之一个世纪以前，百万富翁以极高价钱进口的古代西班牙或意大利核桃原木的大家具来装饰他们的住所，笨拙地效仿罗马宫殿。现在，这些家具却堆在第二大街甚至第一大街旧货商的后院里，或者已经被帕克（Parke）和伯尼特（Bernett）商店在漠不关心的顾客面前拍卖。如果不是亲眼所见，我很难想象有一天在那里能用几十美元买到一个 16 世纪的托斯卡纳餐橱……但那时的纽约是一个什么都可能发生的城市，这也是它的迷人之处和诱人所在。和城市的组织一样，社会组织和文化组织当中也有一个个的偏僻角落，只要选择好并且走进去，就可以像镜子里面的爱丽丝那样，来到另外的，奇妙得已经不真实的世界。

欧内斯特（Max Ernst）、布列东（Breton）、迪苏特（Duthuit）和我经常光顾第三大街的一个小古玩店，老板应我们的要求展示他的阿里巴巴宝库。我们很快在里面认出了珍贵的特奥斯瓦坎石制面具和西北太平洋沿岸的雕塑珍品，当时甚至专家也把后者当作普通的人种志资料。同类的物品可能已经流落在麦迪逊大街的一个店铺里，那里把玻璃珠和鸡毛染成刺眼的颜色，卖给准备自己做印第安风格头饰的童子军队员。还是麦迪逊大街，在接近第 55 街的地方，349

有一个南美的小摆设商人，在建立信任后把你带到邻近一条街，在一个院子尽头满得都要涨出来的库房的货架上，莫奇卡（Mochica）、纳斯卡（Nazca）、齐穆（Chimu）的瓶子一直堆到了天花板。不远处，另一个商人给我们拿出来镶有红绿宝石的金匣子。这是十月革命后俄国移民的东西，和法国过去每周各区旧货市场上的东方古毯一样，有经验的人一眼就能识别。一次，我们到一个没有去过的古董商那里，在橱窗里看见了一幅讨人喜欢的日本版画，并且知道旁边房子里的年轻人因需要钱而急于出手。敲门并进到小套房里以后，年轻人打开了成套的同时代出版的歌麿（Utamaro）作品。往上走，到了格林尼治村，第六街上一位极有教养的德国男爵住在一幢简陋的房子里，审慎地向来访者出让他满屋的秘鲁古董。《纽约时报》上甚至曾经刊登过一页麦琪（Macy's）商店的广告，通知第二天廉价出售整车来自秘鲁或墨西哥的此类物品。在 1946 年至 1947 年任法国驻美国使馆文化参赞时，我接待的中间商带来成箱的哥伦布发现新大陆前的金首饰，或者向我展示照片，建议用精美的印第安艺术藏品交换他们认为法国博物馆富余的马蒂斯和毕加索的油画。但有关部门对我的恳求充耳不闻，这些东西此后都进了美国博物馆。

所以，纽约在展示一个于欧洲已经结束了的世界的形象的同时，还展示了另一个世界的形象，当时我们不怀疑后者马上就要蔓
350 延到欧洲。在我们没有发觉的情况下，一部在时间中既可上溯又可提前的机器，强加给我们两者之间一系列不中断的换位：一个是远在第一次世界大战以前的时期，一个是我们这里紧跟在第二次世界大战之后的时期。一方面，我们再次经历了邦斯表兄的世界，那是一个处于变动中的混乱社会，各个阶层的地位起伏不定，造成的空当埋没了一部分好的艺术的知识。不管是由于一代人离开舞台，还是

一种风格过时后，另一种还没有成为当时的癖好，都不应该使人类过去的一部分崩溃、倾覆，剩下的残骸成为废物。美国社会由于演进过于迅速，一个世纪以来一个接一个的移民潮涌进城市，每次都按照自己的社会等级带来或多或少的财富，而这些东西又在需要的支配下很快分散开。越是这样，这种现象就越强烈，越突出。而当地富豪用于满足自己一时爱好的庞大的收藏让人相信，人类艺术遗产的全部精华都以样品的形式存在于纽约。随着社会地位上升和下降的不可捉摸的节奏，它们像一次次的移民潮那样，被不断地重新掌管，有些继续装饰着客厅或进入博物馆，有些则堆在不为人知的角落。

对想搜寻它们的人来说，只要有一点文化和嗅觉，工业文明的大墙就会为他打开缺口，通向另外的世界和另外的时代。肯定，当时其他任何地方也不像纽约这样行动方便。今天，拥有这些便利几乎是神话，人们不敢再幻想那些洞开的大门或者供我们藏身的窝穴，哪怕是这些大门已经变成一些人残酷竞争的赌注。没有同谋的庇护，没有由少数人掌握着秘诀的捷径，他们就不能生存。这个世界一个一个地丢掉了它古老的那些方面，在仅有的一个维度上把我们压平，人们没能找到其他出路。

同时，纽约以一种特有的反差，从 40 年代开始，预示了这些厄
运的解决办法，而当时我们还不知道四分之一个世纪之后，我们在 351
欧洲也会被压缩于同样的境地。我还记得我在大部分叫做古董店(Antiques) 的小铺子前面的惊讶，因为橱窗里不像我刚刚离开的法国那样，摆满了 17、18 世纪的家具、古陶器和锡制品，而是一些旧油灯、过了时的旧衣服或者 19 世纪末的工业旧货。这类物品现在都贪婪地集中在巴黎也叫做“古董店”的地方，在 25 年或 30 年之后，重现着当时的纽约古董店给我们的惊奇（就和一些除味剂的广告一

样——当然这是另外一回事——它们的淫秽程度使我感到在法国闻所未闻，但现在也随处可见了）。可是，要想得到压制成的或大理石座的灯以及同时代的其他物品，纽约还是告诉我，美的观念可以承受奇特的变化。当市场上稀少，那些传统判断认为美的东西价格高得令小户人家买不起的时候，另外一些在此之前一直受轻视的东西却浮出水面，使得到它们的人严格地说是在另外的方面——美学方面较少，神秘方面较多，甚至可以说是宗教方面——得到满足。肯定，那时的经济压力和大众化生产的要求还不那么迫切，允许与过去的形式保持一定的连续性，为它无用的装饰留有一席之地。但作为一个已经工业化了的时代的纪念品和见证，使这些物品具有一种近乎超自然的功效。它们向我们证明，一个丢失的世界还真实地存在于我们当中。人们四周堆满的这些东西，不是因为它们美，而是因为一旦美得使除最富有者以外其他人都不能得到时，它们便具有了神圣的性质。顺便讲，这就形成了人们对美感的根本性质提出质疑。

同样，当试图在曼哈顿找住处时，由于没有真正的老房子，现
352 代的房子又太贵，于是人们就学着从那些黑房子和不久前还豪华的破败套房里发现19世纪的魅力。在我们这里认为是最新的“庸俗”审美和“怀旧”时尚，由于事物本身的力量，在35年前，而且肯定从更早的时候开始，已经在纽约传播和广泛流行。简单地说，它们表现为两种形式。一种是贵族式，近似于已经被富人到处搜寻的所谓的美国早期家具或绘画的乡土和朴素艺术（但是，当我作为驻美国使馆文化参赞向美国有关人士试探在巴黎组织这样的展览时，他们都设法回避，害怕给外国人一种他们认为对本国不利的印象）。但是，对于那些哪怕在感情上觉得与18世纪末19世纪初的美国有联系的人，美国早期提供了一种年轻国家的居民无法追溯得更远的

时间参照。这些不那么富裕的，或者没有提出久远直系亲属但也上溯了两三代的人，想从 19 世纪 80 年代的风格中得到这些参照。受审美变化的驱使，我们后来也学着去钟爱这个欢乐的 80 年代或 90 年代。人们可以怀疑，如果没有来自大洋彼岸的榜样，上述变化能否发生得这么快和这么迅猛。

这种情况没有一直延伸到由美国传到法国的高度写实主义。今天，我自问，在透景画中是否已经包含着它的萌芽，我曾经不厌其烦地在美国自然历史博物馆欣赏这些作品，尽管其中有的年代已经不短。人们看到——并且总是可以看到，在高宽各几米的大玻璃后面的陈列，极为准确地再现了居住在自然条件下的美洲、非洲和亚洲的动物。这些动物被宰杀后立即剥皮，按照肉身做成模型，使皮毛完全适合肌肉结构。人们还收集了那些铺满地面的石头和带有全部叶子痕迹的树干，使场景中的每个细节都符合实际。绘制风光背
景的技艺精美得令人吃惊。可能除上个世纪约翰·马丁的模仿以 353
外，模型艺术从来没有走得这么远，被这么大规模地实践。我们完全可以称其为艺术，因为一些当代艺术家由于他们标榜的美学目的，也以对精确的同样关注和专心投身于此。

总的来讲，美国的博物馆以其不合常情的一面打动欧洲观众。它们建立得比我们的晚很长时间，但这一差距没有造成妨碍，反而使它们在许多方面超过了我们。美洲不能再，或不能总是抓住古老的欧洲曾经作为首选的，几个世纪以来一直放在博物馆的东西，它学会乐于做不得不做的事，第一次就某些领域选择了我们曾经忽视了的东西。首先是 18 世纪以来在我们这里逐渐被抛弃了的自然科学。美国相反，致力于建立矿物学、古生物学、鸟类学陈列室和水族馆，而且都闻所未闻地奢华。它们之所以使欧洲参观者眼花缭乱，不仅是因为拥有一个未开发的神奇大陆的珍宝，而且是因为有

我们弃置一边的自然历史陈列馆作比较。人们也可以提出疑问，两个世纪以来在欧洲日渐衰落的收藏热得以复兴，是否可以至少部分地用上次大战以来从美国博物馆中得到的某种通俗性加以解释。

美术馆从它们自己的角度找到了弥补差距，甚至超过我们的捷径。他们用我们不喜欢的旧石块建造了修道院。他们收集的埃及藏品不限于雕像和其他大型物品，也有大量的一般日常生活用品，这可以使人对古代生活有一个更为准确的看法。关于欧洲本身，一些
354 了不起的古代武器和服饰的收藏与我们这里不可同日而语。在美国的博物馆，可能我没有发现韦登（Weyden）、拉斐尔（Raphaël）或伦勃朗（Rembrandt）什么重要的东西，却在华盛顿国家美术馆里发现了马纳斯科（Magnasco）。

在纽约，人们习惯说女人“化妆”而不说她们“穿着打扮”。当看到她们打扮成海员、埃及舞女或西部开拓者时，就知道她们着了盛装。我们也许会对此觉得很好玩，但是只需参观一下我们时髦的店铺就可以发现，纽约在这儿也形成了自己的一派。另外，商业橱窗的艺术是以其智慧、精致和大胆在东拉西扯。大商店把系列服饰穿在表现戏剧场景的模特身上，有暗杀、强奸或绑架，所使用的化妆、布景、色彩和灯光会令最好的剧场嫉妒。在市民生活中，我说过的服饰的突然变化，以它们的方式反映了与我们当时相同的消遣需求。那时我们看到，纽约的朋友以几近虔诚的热情，离开他们东岸的豪华住宅，来到长岛一端的木板小屋；或者甚至来到火岛的狭窄沙丘，被叫做有毒常春藤的漆树蜿蜒一片，是那里的唯一植物；还有康涅狄格州像马松（André Masson）住过的或离卡德尔（Calder）不远处的村舍。在那里，人们有一种像第一批移民那样生活的幻觉。我认识一位故作高傲的美国著名社会学家，他甚至在谈话时都表现出乡下人的凝重。有一次，他带我到他家过夜。那里过

去是个农场，但早已被发展的城市所包围，房子就位于已经工业化了的郊区里他仅有的一小片土地上。这是人们能想象到的最放荡不羁的生活，如果当时有嬉皮士这个词，可以用它来形容。还剩下的几棵树和杂乱的荆棘吞噬着油漆斑驳脱落的木屋。房子里面，卫生间马桶上结的污垢之厚是我从来没有见过的。但是，对主人和他的家庭来说，这种被遗弃状态，这种系统化的随意，与居住在贵族区具有同样的价值。它们抛弃了美国如此讲究的卫生习惯和舒适（也是他们在城里肯定严格遵守的），有一种与过去保持联系的感觉，355
他们的先人在几个世纪以前由政府分配给土地，到这里定居，是第一批占领者。这是在芝加哥，但甚至在纽约人们也经常发现，被新来的人当作美国的效率，当作使这个国家的文明舒适达到最高水平的神奇来欣赏的一切，受到公开的蔑视。

总之，对刚来不久的法国人来说，纽约的样子无法想象地复杂。如果没有在那里生活过，会感到现代化生活方式与几乎古老的生活方式之间的矛盾。一些避难的同事是民俗学家，直到战前，他们都在中欧和东欧最偏远的乡村寻找最后的说书人，而他们在纽约的移民同胞中却有了惊人的发现。半个世纪或更长时间以来，这些家庭来到美洲，他们保留了古老国度里没有留下痕迹就已经消失了的习俗和故事。戏剧也是如此，我们用几个小时到建在布鲁克林桥第一个桥墩下的中国剧院去，一个很早就从中国来此的剧团在那里形成了自己的流派。每天，从下午到午夜以后，在这里演出传统剧目。每天上午，当我到纽约公共图书馆的美国典籍室工作时，都会有追溯历史的感觉。在新古典主义的连拱廊下面，古橡木墙围当中，我身旁的印第安人即使用派克笔做笔记，也还是带着羽毛头饰，穿着饰有珠子的皮衣……

当然，人们知道并感觉到所有这些残余被一种大众文化所包

围，正在被它碾碎和埋葬。这里的大众文化很发达，要等几十年后才能触及到我们。这无疑证明，为什么那么多的纽约生活的方方面面正在通过向我们展示未来使用的秘诀，来征服我们。在一个日益压抑并非人性化的社会里，那些决不容忍这个社会的人可以从这些秘诀中学到许多方法，在短暂的时间里给自己一个能够从中走出来的幻想。

第二十一章　关于创造性儿童的迟到言论

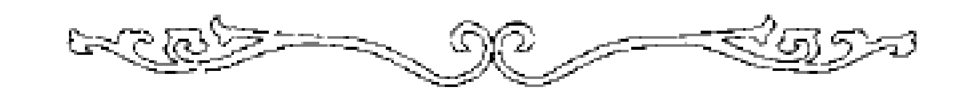
正在进行的纪念阿尔萨斯学校一百周年的活动 357
中，有一个在奥迪翁剧场举行的圆桌讨论会，题目是“学校与创造性儿童”。开始的时候浪费了过多的时间，来自不同领域的参加者之间缺乏共同语言，与听众的讨论过短，这一切解释了发言者因没有足够的空间仔细表达他们的思想而感到的不满足，解释了听众因没有解决他们的饥渴而感到的不满足。但是，这个问题是真实存在的，值得再回到它上面来，哪怕这证明只是事后的聪明。

首先提出一个问题：除我们以外，还有哪个社会就此提出了问题？人们几乎找不到。甚至在我们社会中，对鼓励儿童创造天才的关注也是最近才出现，充其量不过几十年。那么，我们是不是突然发

现了传统教育体制的弊病呢？如人所知，我们的这个体制可以上溯到耶稣会，大约在 17 世纪成形。可是，那个世纪有创造者，后面一个世纪也不乏人才。而非常早就表现出天才的比例要比今天我们看到的大得多。在中等教育的顶峰时期，即 19 世纪后半叶和 20 世纪初，很少有学生说在国立中学受的教育使他们窒息，束缚了他们的手脚。相反，很多人表现出一种成熟和一种已经具有创造性的天
358 才，这在现代的高中生当中很难发现。就像人们知道的那样，若雷斯（Jaurès）、柏格森（Bergson）、普鲁斯特（Proust）等人曾经在中学里感觉非常好，在高中毕业时，甚至在高中第二年，他们就已经思想成熟，有了身心健康的人格。正在上演的一出蒙泰朗（Montherlant）的戏叫《流放》，是他 18 岁时写成的。如果他没有从七八岁开始练习写作，这件事根本不可能，在他留下的练习本上有他当时写成的小型文学作品。这个特例并不是唯一的，我不能肯定那些创造性儿童遵守了自己所有的诺言，但我知道我小学和中学时代的同龄者中有这样的人。

当然，那时无论是公立的还是私立的中学都只为少数人服务。但是，如果把创造性的概念延伸到应当延伸的，科学或文学以外的其他类型的活动中，也不会看到在过去行会的苛求之下，技术或艺术学习扼杀了发明能力。在这方面，只需要提及过去在简陋的画室里培养出来的画家，以及 18 世纪那些超过了老师，成为当时各个领域的大师的细木工们形成的耀眼繁荣。尽管是通过权威这一途径代代相传，但手工技艺还是在几个世纪当中对创造十分有利。甚至对那些未能把自己的名字留在一项发明、一类风格或一种方法上面的人来说，这些技艺也可以使他们得到职业的乐趣，把大自然赋予他们的审美和天才投入其中。如果需要的话，在民间艺术与传统博物馆研究室——希望今后能开辟一个文化室——看到的最不起眼的物

品，足以说明这一点。



因此，与圆桌讨论会题目表面的意思相反，似乎创造性儿童的问题并非源于旧教育体制的不足。在很长时间里，在理论上仍旧是我们目前的这种体制，已经令人满意地解决了这个问题。如果说， 359
今天我们发现出了问题，那原因并不是体制不好。这个体制和一个集体体制所可能的那样一样好，但是它由于本质以外的原因走了下坡路，现在崩溃了。在成为教育的问题之前，创造性儿童的问题首先从文明的角度提了出来。

在一个对某些手工技术的记忆还存在的时代——我故意选择了一个离我们比较近的，个人主动性的作用不大的技术：上年纪的电话架线工自认为，与用机器在不需人力直接介入就往已经挖好的坑里埋线杆相比，在用镐挖土埋线杆时觉得更快活。当时肌肉的付出很大，但可以变换方法，在每个行动之间松口气，在还不太吵闹的路边聊天。这样的看法很平常，在涉及流水线时更有意义，那种工作使工人的个性和被迫完成的单调动作之间产生了矛盾。

人们还问道，为什么在接受越来越多的生源的过程中，中等教育的教师和学生质量都受到了影响。另外，这不仅是因为数量猛增和内容过重。人们所说的大众传媒的产生和发展，深刻地影响了不久前的知识传播条件，它不再是在家庭或职业领域里慢慢地从一代人向一代人渗透，而是以惊人的速度，沿水平方向，在其间出现了连续性解决办法的各个方面传播。从此，一代人所有成员之间的交流比与上一代或下一代的交流更为方便。忠实于过去模式的学校的各个方面已经与过去完全不同，而且由于家庭失去了它的基本功能之一，学校也不再可能延长和扩展这一功能。它不能像过去那样， 360

在垂直方向上成为过去与现在的连接点，在水平方向上成为家庭与社会的连接点。

讨论会的几位参加者正确地指出，有必要进行改革，使学校适应这样一种形势。另外，还应该就问题的原因达成一致：使改革成为适时举措的原因，不是传统方法不好，而是社会、文化和经济环境都发生了变化。在这里，我们的条件与向异国社会儿童实施教育的欧洲教育工作者的条件相似。结果令他们失望，结论或者是有关民族由于先天原因智力低下，或者是实际生活方式妨碍了他们智力的发展。不管哪种假设，都用来解释面对的一种实际的低下。可是，我们知道完全不是那么一回事。如果这些社会里就学的儿童只是死记硬背，转身就忘，进步很小，那是因为没有教给他们用自己文明中现行的智力规范来组织和构建新知识。如果在这方面作些努力，结果就令人吃惊地改善。

因此，在这个不使用他们学到的方法的社会里，我们的教育工作者应该临时充当人种学家。但是，如果说新方法可以使儿童对他们所做的事感兴趣，帮助他们理解和体味所学的内容，而不是死记硬背，那么就应当说学校的传统目的并没有变。对儿童来说，总是学习，虽然肯定是以比过去更聪明的方式学得更好，但还是学习，也就是掌握过去的知识和其他成果。

假设人们同意上述原则，问题还会实际存在，但将属于那些研究教育方法的专家，他们试验这些方法，对结果加以比较。与会一些人符合这一标准，另一些人，包括本文作者，由于缺乏经验，无
361 法跟随这些专家到一个他们不熟悉的领域，所受的教育和从事的职业使他们局限于一些与技术问题无关的理论观点，而这些技术问题本可以在这种情况下成为有益交流的内容。

这还不是最严重的。实际上人们经常感到，对其他与会者和某

些听众来说，需要公开或暗中反对的，是学校的传统使命。似乎期望儿童学习是既没有用又破坏了他们自由的事，儿童自身的智力资源和自发性足以够用，可以排除各种约束，使不干扰儿童的自由发展成为学校的唯一作用。在这一理论的支持下，甚至有人援引皮亚杰（Piaget）的著名理论。日内瓦的这位大师肯定会因此而惊讶不已，因为他从来没有说过，儿童发展不同阶段出现的越来越复杂的精神结构可以在没有任何外界约束的情况下自行组织和安排。另外，这些结构具有表面性，如果它们不作用于作为学校的目的之一所提供的知识，就会空洞和无效。

但是，还不止这些。因为人们今天发现，任何人不想减少其影响的皮亚杰的研究结果，应当根据一个相当不一样的提问方式加以解释，它属于神经生理学。至少是在高级脊椎动物当中，从出生到童年期的大部分时间里，大脑的结构有相当大的可塑性。当把新生老鼠隔离起来，一部分放进空笼子，一部分放进装满玩具（或认为可以对老鼠起相同作用的东西）的笼子后，通过大脑解剖可以发现，后者使神经元进入交流的神经投射比前者更为丰富和复杂。当
然，肯定不能在人身上做同样的试验，但一切都使人相信，情况也 362
是如此。只从一种试验的角度来解释这种现象是错误的。在一些联结建立的同时，另外一些消失，这个建设与毁灭同时进行的过程要延续很长时间。这就说明，与某些心理学试验给人的印象相反，幼儿很小时就可以完成他们两三年后不会的，然后需要通过另外途径再恢复的逻辑运算。

因此，当醉心于幼儿的创造天才时，我们当中的大部分人就成了幻想的牺牲品。这种天才存在，但在这么幼小的年龄，与还处于开放状态的大量可能性共存，学习及机体的成熟将在以后的时间里消除这些可能性。如果后者都保存下来，如果它们不互相竞争，如

果不在来源大相径庭的遗传计划中进行选择，如果某些神经通道不能在通过依附其他通道而运行的过程中得以发展和稳定，那么大脑，也就是精神，永远不会成熟。可以从一本叫做《人的统一性》的引人入胜的书中（Seuil，1974）发现这些研究的成果，这是不久前在卢瓦尤蒙（Royaumont）召开的一次研讨会的论文。这些成果并不激励人们从精神活动中看到结构的产物，结构因一种内部的决定论而变化，只要不改变或阻止它们的发展，就可以逐步按复杂性的大小由低到高建成。精神的功能来自一种选择，它消除了多种潜在的能力。只要这些能力存在，就有理由使我们感到惊奇。但是，如果不向这个不可避免的必要性低头，那就太天真了：即所有的，包括在学校的学习，都表现为一种贫瘠化。它确实减少了幼儿不稳定的天才，但却巩固了其他的天才。

我们甚至可以假设，在某些特别有利的情况下，这些天才保存下来，就像人们所说的某些诗人或艺术家那样。可不可以相信，这些人的一切仅仅来自它们自己的资源？就像人们可以把这个怪诞的
363 想法归咎于拉辛（Racine）一样，在圆桌会议之后的讨论中，我听到有人用《贝丽奈西》的序言来支持自己的观点。但是，做没有意义的事——拉辛说发明就是如此——绝不是从子虚乌有开始。如果拉辛在学校没有学好索福克勒斯和欧里庇得斯的作品，如果与希腊剧作家及拉丁诗人和戏剧家的长期密切接触没有像他说的那样，教给他使一个可能微不足道的问题具有戏剧性力量，那么他也许永远写不出《贝丽奈西》。因此，人们永远只能从必须深刻了解的东西出发去创造，哪怕是为了反对和超越它。

但是，那些教育工作者很欣赏训练儿童与颜料、纸张、画笔、黏土、木板和石板等一些物质对象作斗争，反对要求儿童在作文时对一个故去或健在的作家的文章做出反应，因为他们认为儿童自己

没有这种想法。怎么才能知道情况在这里和在那里不一样呢？两种情况都是要求儿童与陌生的物质或精神方面的事实或一组事实作斗争，期望他首先认识它们的特有性质，掌握这些性质，然后自己动手，克服它们对他的抵制，从这些成分出发，通过有特色的综合，做出自己的成果，而不管是为了控制它们还是为了理解它们。

人们乐于揭露的学校的约束，只是各种实在——社会是其中一个——正常地施加于参与者的约束的一个方面或一种表现。嘲笑或斥责社会环境对创新作品的压制是有道理的。这就是在这些作品的完成阶段，看不到它们从这个环境得到的东西，与使它们颠倒传统规矩，有时甚至是违背这些规矩的创造冲动给予的东西同样多。所有值得纪念的作品，都是这样完成的，先是规矩对它的产生施加障碍——它必须违背这些规矩，然后是它成功后开始强加新的规矩。就此，我们应该听听一位伟大创造者在一部也贡献于创造的作品中 364
的教诲。我想说的是瓦格纳（Richard Wagner）和《名歌手》，但是请原谅下面译文的不成熟：

学习师傅的规矩
使它帮助你保持
你最年轻时候的
春天和爱情在你身上发现的东西。

下面他又说：

创建你自己的规矩，但是要遵守它们。



如果尽人皆知，没有可以反对的东西就没有可能出现反对，那么这一真理的价值是强调，抵制和战胜抵制的努力对同一个题目来说都是必要的。为了使《罪之花》和《包法利夫人》能够存在下

去，首先是必须有波德莱尔（Baudelaire）和福楼拜（Flaubert），还必须有当场并立即实施的制约，以强迫通过想象的途径施展手段，否则这些途径可能永远不会打通，总之会是另外一个样子。因为创造活动是一种专断的结果，也是一种妥协的结果，即创造者在这一阶段尚无法表明的最初意愿与为表现这一意愿必须克服的阻力之间的妥协。这就是技术、工具、材料给艺术家造成的阻力，词汇、语法、句法给作家造成的阻力，舆论和法律给艺术家和作家两者造成的阻力。是的，所有的艺术作品都具有革命性，但只有当它对它破坏的东西施加作用时才有这一性质。它的创新性（如果它面前没有任何东西，这一性质就会消失）来自它从障碍中得到的东西，但也并非不向后者让步和加以少许效仿。因此，杰出的作品同时来自它的所是和所非，来自它占据的地盘和遇到的阻力，来自它组合的那些矛盾的力量。而我们所欣赏的它身上的这种振动和张力，正是来自这些正向的推力和反向的阻力。

我们在楼房、别墅或板屋里看到的，那些不来自教育也不受约
365 束的自由创造的成果，比人们在乡下为自己做的更为丑陋。就连这一自由的那些坚定的卫道士也承认，要防止风格的混乱和退化，要在每个地区强调使用传统材料和当地技术。不过，这就涉及了审查。但即使是审查，如果由有能力并且清醒的法官去实施，也将会是有益的。上面我们谈到了乡村，现在来看看城市和人们已经把它们变成了什么样子。城市里所有曾经并保持着美的东西都来自一个君主的明智愿望，巴黎的美就来自孚日广场、旺多姆广场和利沃里大街等处；否则，如果城市是偶然建成并保持其美丽就需要上千年。难道原因不是这样吗？在这些已经不适合我们这个时代的极端解决办法之间，需要有一定比例的约束，而且所有的人都根据自己的愿望对此提出要求。

人种学家研究的社会没有提出创造性儿童的问题，也没有学校。在我知道的社会里，儿童很少或几乎不玩耍。更准确地说，他们的游戏就是模仿成人，这就以难以察觉的方式使他们真正地参与了生产任务：在他们可能的条件下，或者是寻找食物，或者是照顾弟妹带他们游戏，或者是制造一些物品。但是在大多数的所谓原始社会中，光有这种漫射的学习是不够的。在童年或青少年的一个给定时刻，还需要一种创伤性经历，它的长短视情况而定，从几个星期到几个月不等。人种学家所说的这种入门，往往伴有严峻的考验，会在这些新手精神上留下他们的社会群体认为神圣的知识。这一入门也会动员起我称之为强烈情感的功效——焦虑、恐惧和骄傲，以粗暴和决定性的方式，巩固正处于削弱状态的过去所学的东西。

和其他许多人一样，我是在国立中学受的教育。在那时的国立 366
中学，每个年级的入学和毕业仪式都在鼓声中隆重进行，任何一点不守纪律的行为都会受到严厉惩罚，人们忐忑不安地准备考试，而校长在副校长陪同下庄严地宣布考试结果，这引起沮丧或喜悦。孩提时代，我还不知道我们当中的绝大部分人对此深恶痛绝。等到长大成人以后，尤其是研究人种学以后，我才在这些做法中重新看到了到处流行的习俗的反映。它们尽管有所削弱，但总是可以被识别出来，把一种神圣的性质赋予每一代人准备与下一代人分担责任的方法。为了防止任何的含混不清，我们只把在深层次上触及个体的这些集体生活的表现称为神圣。它们可以是轻率的并像在不同社会里那样变得危险，尤其是在我们这样的，孩子很小时就要求他们遵守学校纪律的社会里。一般讲，所谓的原始人更关心婴幼儿心理和精神的脆弱。但是，在有节制地行动并使方法适应道德风尚现状的条件下，没有发现任何一个社会可以不知道或不重视这一动因。

最后，如果怀疑人们为自己确定的目标，或者没有事先明确其

内容就加以确定的目标，那是谨慎的。那么到底创造者是什么？应该从客观意义还是主观意义上理解这个词汇？创造者是从绝对意义上讲的革新者，还是感到为自己创造的愉悦——即便是他所做的已经有人做过，或者人们做得和他一样好的那些人？

人种学家研究的社会对新意没有多少兴趣，它们以其习俗的古老为自己辩护。至少对那些人数不超过几千，有时不足百人的社会，理想是——当然不可能受到尊重——保持神话里说的上帝最早创造它们时的那个样子。但是，在这些非工业化社会里，每个人都
367 会自己制造他要使用的所有手工制品。不要说这里涉及一种本能的模仿，就连所谓原始人的那些最微不足道的技术，也需要进行必须已经理解和学习了的极为复杂的手工和智力活动。每当人们从事这些活动时，它们都要求智慧、主动和审美。不是每棵树甚至树上的每个部分都可以做成弓，而且树干的形状和每年每月砍伐的时间也不是没有区别。给木料粗加工、细加工、刨光，准备用于弓弦的绳子，捆扎并固定，所有这些动作都需以经验、感觉和判断为前提。为了完成这些任务，人们全身心地投入他们的知识、灵巧和个性，在制陶和织布时也是如此。每个人与邻居成果的区别微乎其微，没有经过训练的人无法发现。但操作的人能够识别这些差异，它们使作者理所当然地引以自豪。

如果想让我们的孩子成为创造者，能不能只希望像野蛮人或工业化之前的农民那样，遵守一经确立便不再改动的规范，会做邻居所做的东西，还是要求他更多的东西？于是，人们只把创造这个词用于在物质和精神方面代表着一种真正创新的东西。伟大的创新者确实为生活和社会演进所必需，除去这种天才——但我们对此一无所知——可以有遗传基础以外（不包括它在每人身上的潜在状态），人们还应当了解一个社会希望其所有成员都成为创新者的可能性。

一个这样的社会可以自行再生产是很值得怀疑的，更不必说进步了。因为，它可能一直坚持消除它已经学到的东西。

我们可能在自己文化的某些领域，尤其是造型艺术方面，见到过这种性质的现象。被短短几年内在绘画方面相继出现的印象派和立体主义这两大创新弄得神魂颠倒，经常因开始时没有认识它们而 368
内疚不已，我们为自己树立的理想不是丰富的创新还可以产出的成果，而是创新本身。我们不满足于只是从某种意义上把它神化，而是每天乞求它，让它把它万能的新证据赐给我们。人们知道这样做的结果：风格与方式过度混乱，并且一直渗透到每个艺术家的作品当中。总而言之，在向它施加的不协调压力使之不停地改革之后，绘画作为艺术门类未能生存下来。其他创作领域也经历了同样的命运，整个当代艺术明显地陷入绝境。绘画艺术当前的演变对试图解放儿童，激发他的创造才能的教育方法影响极大，希望能产生对这些方法的一些怀疑。



下面我们回到主观意义上来。但也要衡量我们文明中把野心，哪怕是主观意义中不太大的野心与我们在实施中表现这一野心的机会割裂起来的鸿沟的宽度。我还记得在法国乡村小住的两位美国姑娘，当她们发现香草是荚果和可以用鸡蛋自己做沙拉酱时是何等的激动。对她们来说，直到那时，这两种东西以及它们的味道属于一个不具名的目录，由小袋子和小盒子组成，她们认为这些袋子与盒子当中比例略有不同的东西来源相同。突然，在她们的精神世界里建立起一些不容置疑的联系。她们感到被重新置于一个历史的未来当中，用简单的动作参与了一种创造。

这个简单的例子使我们亲身感受到文明的悲哀，早在表现为教

育危机之前，它就已经成为我们当时只能粗略涉及的一个问题的根
源。我们的孩子生长在一个我们制造的世界里，它超出了他们的需
要，预知他们的问题，提供了解决办法。在这方面，我看不出与几
369 乎淹没我们的工业制品以及那些“想象的博物馆”有什么区别。后
者以袖珍图书、不断涌现的复制品画册和临时性展览的形式，刺激
审美，使之迟钝，把努力最小化，把知识搞乱。这种未能奏效的企
图意在缓解公众总是饥饿的胃口，人类精神产品正在向他们杂乱无
章地倾倒。在这个便当和浪费的世界上，学校是唯一的场所，在那
里需要吃苦，守纪律，排除烦恼，一步一步地前进。孩子们不接受
这种人们所说的“严格的”生活，因为他们无法理解。由此，他们
身上便产生了在承受社会和家庭没有为他们准备的各种约束时的气
馁，并且出现了这种不习惯有时造成的悲剧性后果。

还应该知道，是学校错了，还是社会每天越来越多地失去它功能的方向。在提出创造性儿童这个问题时，我们搞错了主体。因为是我们变成了疯狂的消费者，越来越没有能力去创造。因无能而不安的我们等候着有创造能力的人出现。而且，由于我们在任何地方都没有找到这种人，才最后失望地转向了孩子们。

但是，在为了利己的梦想而牺牲了学习的绝对必要时，我们应
该担心，最后会把学校和它所代表的一切一起扔掉，从继承人手中
剥夺我们可以传给他们的遗产中已经不多的坚实和有营养的东西。
如果认为可以通过艺术的途径，使用受我们贫瘠的幻想成果启发的
教育方法，使儿童进入创造，那是异想天开。至少应该承认，我们
在寻找一种安慰。我们使艺术退到了游戏阶段，而没有警惕为游戏
和生活其他的严肃方面之间更为严重的混淆打开了大门。但是，在
使儿童成为衡量创造者的尺度时，我们为自己找到了一个辩解的理
370 由。遗憾的是，在生活中，并非什么都是游戏。人们要求我们保持

沉默的这一基本教训来自于我们要培养的年轻人：实际上，人们很幼稚地满足于通过有诱惑力的，以教育改革的形式为儿童提供机会的训练，同时也是成年人自己可以从中找到——不会更多——相当强烈的兴趣的训练，为还被称为艺术的东西辩解。

第二十二章　对自由的思考[①]

371　国民议会的一个专门委员会目前正在审议三份有关自由的法案。社会党团的只具程序性，不在哲学思考之列，而多数派和共产党的议案则切中问题的要害。在以不同的方式讨论甚至为它定义时，两个议案却有一点是相同的，那就是都标榜要为自由的理念以及由此形成的权利确立一个普遍性基础。多数派把自由定义为“人类意愿特有的性质”，共产党团则在自由及其实施中看到了“每个人”具有的“不受时间约束的权利”。

① 1976年5月19日，应富尔（Edgar Faure）议长之邀，我提交给国民议会自由专门委员会一份尽量简短的文件。下文有所发挥，表达了如果允许发言时间更长我可能说的那些内容。

它们都忘记了一个事实，即我们所设计的自由的理念出现得相对比较晚，它所涵盖的内容是可变的，人类只有一部分接受了前者并相信享有后者，而且往往是以幻想的方式。在 1789 年人权宣言的重大原则背后，显现出消除具体的和历史性自由的意愿：贵族的特权、教士的豁免权、市镇及其居民团体，它们的保留对其他也是具体的和历史性的自由造成了障碍。在这种情况下，和在其他情况下一样，实际生存的形式赋予表现它们的意识形态一种意义。通过一 372
个世纪一个世纪地重复同一个信条，我们几乎对我们生活在其中的世界已经变化一事视而不见。它所承认的特权自由，人们要求的自由，都已经与原来不同。

自由理念的这种相对性更多地表现在所谓欠发达国家，我们通过 1948 年的国际人权宣言，在那里兜售，甚至强加一些当时情况下没有多少意义的公式，它们当中的许多到今天也是如此。对受困于饥饿和其他身心灾难的人，如果说，他们的条件应该改变，那么重要的事情肯定也不是在我们认为无法忍受的范围之内。接受强制劳动、食品配给和思想导向，对丧失一切的人来说可以是一种自由，因为这对他们来说可能是一个历史契机，得到一个有报酬的工作，吃饱饭，打开对与别人一起遇到的共同问题进行理性思考的视野。

同样，当按照法律要求他们的那样思考和行动时，支持独裁政体的人可以感到自由。孟德斯鸠没有预见到，道德—民主制度的动力，可以在一代人的时间内，通过与之相去甚远的训练的方式，灌输给一国人民。但像在中国那样，当道德占统治地位时，社会群体的个体成员，有时是其中的大多数，就开始表现为符合孟德斯鸠为正人做出的定义："热爱本国的法律，为对本国法律的爱而行动"。只是今天，尤其是由于刚刚过去的半个世纪的经历，我们才能衡量

道德的概念是多么含糊不清，明白它在自发幻觉和受人引导的思想之间划出了一条极为狭窄的路。另外，也不能肯定孟德斯鸠没有尝试过把他的“正人”危险地推向这两个深渊的边缘。他说，“自由根本不在于做人们想做之事，而在于能做人们应想做之事，没有受
373 到任何强迫去做不应想做之事”。可是，每个人从什么地方知道他应该想做的事呢？另外，他非常了解每个民主制度最终都要消亡，而恰恰就是由于道德的沦丧。

因此，人们将不信任卫道士式的热情，它试图把实际上是历史产物的自由放在虚假的绝对当中进行定义。在作为精神存在的人的本性基础上建立自由权利的意愿，会引起两种批评。首先是其存在的专断性，因为根据时间、地点和制度的不同，自由的概念可以涵盖不同的内容。在旧制时期的很长时间内，不就是以法律的目的是保证诺言的完全自由和自愿，应该防止人们纵欲为借口，禁止 25 岁以下的年轻人未经父母同意的婚姻吗？

第二，提出的基础是脆弱的，因为人们有必要暗中把相对的性质再次赋予自由这个概念。已知的所有声明，包括现在的法案文本，在提到每项具体权利时都把它的实施置于法律允许之下。这是一个不具体明确的界限，随时都可以重新定义。换言之，立法者只有在保留限制权的时候才给予人们自由，如果他是唯一的评判员，那么这种形势甚至可能要求他取消自由。

由于这些原因，上述两个法律文件未经讨论便接受的思想基础看来也是危险的，应该请它们的起草人认真考虑一下卢梭在《论不平等的起源》序言中的明智认识，它在这里完全适用：“人们从寻找规则开始，为了共同的利益有必要就此取得一致；然后把收集到的这些规则冠之以自然法则，唯一的证据是人们所说的好坏来自这些规则的日常实施。肯定，这是用几乎专断的方式给出定义和说明

事物性质的非常简便的方法。” 374



那么，可不可以为自由设计一个基础，它相当明显，可以不加区别地强加给任何人？人们只发现了一个，但前提是由把人作为精神存在来定义，改为把人作为有生命的存在来定义，因为这是他最明显的特性。如果人首先以有生命存在的身份取得了权利，那么立即得出的结论就是，人类作为物种被承认的这些权利在其他物种的权利当中遇到了它们的自然界限。因此，在权利的行使使另一物种的存在受到威胁时，人类的权利便告结束。

这不是不知道人和其他动物一样，从有生命的存在中提取自己的营养。但是，这种向个体实施时是合法的自然必要性，不能一直发展到毁灭它们所属的物种。世界上仍然存在的物种生存和自由发展的权利，是唯一可以说不受时效约束的。原因很简单，一个物种的消失就在大自然系统中形成了一个我们所处的链条无法弥补的空白。

本文一开始就提到的两个法律文件并非完全不涉及这种认识，但它们本末倒置，难以决定人的哪些具体权利可以用来说明保护自然环境的理由。多数派把对自然环境的保护写进安全权利，并且毫不迟疑。共产党团更愿意把它纳入文化与信息权利，这样的专断性也不会更小。它为此列入了两个而不是一个条款，但只是使两个文本试图解决问题的方法所固有的矛盾更加突出。因为，矛盾的是，上一条宣称参加“自然”活动的权利，下一条又提出使这同一个自然具有“合理价值”的义务。矛盾的地方还有，在同一句话中声明，“保护野生动物和野生植物，保护风景和进入景区的自由”，
“消除来自噪音、污染和生活环境的其他恶化的危害”。自由进入风 375

景区本身就是一种污染，而且还不是最小的污染。在这方面比我们更先进的国家里，我这里想说的是加拿大，一个自然保护区的负责人发现，尽管严格规定只允许五至六人的小规模徒步旅行团每隔几小时进入规定路线，形势还是每况愈下。

承认下面这一点会让人不快，在人们想到为人类保护大自然之前，后者应该受到的保护是防止人类的破坏。掌玺部长在最近的一份声明中宣布，“法律不能对人受到的有害影响熟视无睹”。但他也颠倒了问题的条件：人不是承受有害影响的侵袭，而是造成了有害影响。人们谈得很多的环境权利，是环境对于人的权利，而不是人对于环境的权利。



有些人提出异议，认为三个法律草案涉及的是个体权利，关心如何才能把它们从只是专门设置的权利中派生出来。但这只是表面的困难，因为当我们根据传统词义把人定义为精神存在时，实际上是参照了一种不同于社会生活的特性，即把每个参与者提升到物种的行列。在强迫每个个体行使一种功能，扮演一个或几个角色，总之是具有一种人格的过程中，群体把个体变成了可以叫做单一个体物种的对等物。要想说服自己，甚至不用考察整个群体，只要看看一个家庭失去亲人时的感觉就够了：一个无可替代的综合体的分解带来的深刻打击，这个综合体在一段时间里把一段特殊的历史、身
376 体和精神方面的一些品质、一个有特色的思想和行为系统……联合在一个协调的整体之中。这有点像自然界里一个物种的消失，物种也是以后永远不会再出现的特殊属性的唯一综合。

当我们说人是一种精神存在，这一品质为他创造了一些权利的时候，那是只注意到了社会生活使一个生物学个体具有了另一个范

畴的地位。在承认这一现象的同时，人们并没有抛弃道德标准，而是把它合并到一个更具普遍性的综合体当中。结果是，由于对物种作为物种的尊重，也就是对所有物种的尊重，派生出了权利。在我们这里，每个个体都可以作为个体利用这些权利，与任何一个物种一样，但不能走得更远。

只有这种提问方法才能得到所有文明的赞同。首先是我们的文明，因为上面提到的是罗马法学家的概念，又渗透了斯多噶学派的影响，后者把自然法则定义为自然为了所有生命存在的共同生存而在它们之间建立的普遍性关系的总和；也包括受印度教和佛教影响的东方和远东的伟大文明；还包括所谓的欠发达国家的人民，甚至于他们当中最落后的，人种学家所研究的那些没有文字的社会。后一类社会之间的差异很大，它们的共同目标是使人成为受惠方，而不是成为从事创造的工匠。有些明智的习俗可能被我们错误地当作了迷信，它们限制人对其他有生命物种的消费，把附有严格规定的道德尊重强加给人，以保护这些物种。

毫无疑问，如果法国立法机构在定义自由时迈出了决定性的一步，即以人的生命存在的本质，而不是精神存在的本质为基础，建立人权，那么我们国家就会从中得到新的魅力。当生活质量和自然环境的保护出现在人的首要需求当中时，对政治哲学原则进行的这
一调整甚至可以被世人当作新人权宣言的初稿。人们会说社会和国 377
际形势尚不具备，这不无道理，但一些准备工作也为以后的阶段打下了基础。从现在起，就可以期望舆论的反响，它可与 1776 年的独立宣言、1789 年和 1793 年的人权宣言相媲美。今天我们更深刻地认识到，它们的原则主要服务于历史的需求。由于目前这几份法律草案，法国面临一个独一无二的机遇，把人权建立在除去由于西方原因的那几个世纪的情况以外，在所有地点和所有时间都被或明确

或暗含地接受的基础之上。



因此，人们感到遗憾，正在接受审议的法案的起草者选择了重复惯常的表述，没有注意到它们带来的混淆和困难。比如，在没有说明的情况下，人们同时求助于一种限制国家权力的法律哲学和另一种扩大它的法律哲学。人们混淆了两种权利，一个承认作为自由的条件和保障的每个个体的私人空间，一个是当社会生活所希望的目标提出后便自行压缩的所谓权利。可是，在宣布这些目标时，人们不会沿同一方向创造权利，因为社会不能自动地实现这些目标。对于管理它的人，一个社会可以要求他们为每个人提供一个私人空间，不管人们如何定义这个空间，只需要一些否定的条款。但是，对于行使自由至关重要的劳动权，它只能二者居其一：或者只是口头上得到廉价的肯定，或者反过来要求每个人有义务接受社会目前能够为他提供的工作。这可能是反映了对集体价值观普遍接受的一种好心，也可能是缺乏这种好心情况下的一些限制性措施。因此，
378 在第二种假设中，人们以要求自由权的名义否定自由；在第一种假设中，期待着从反面定义的自由无法产生的道德规定：孟德斯鸠的“道德”不是通过立法途径颁布的。如果法律可以保障实施自由，那么自由只是在具体内容并非来自法律，而是来自道德风尚的情况下存在。

实际上，两个法律草案表现出同样的内部矛盾，共产党团和多数派在这一点上会合。人们不能在接受一个对自由的理性主义定义——即宣扬普遍主义——的同时，使一个多元社会成为发展和实施自由的场所。一种普遍主义的学说不可避免的发展方向，是与一党论相对应的说法，或者是一种破坏性的误入歧途的自由，在它的

影响下，各种理念互相争斗，直到失去全部内容。最后的选择，将在自由的存在中没有自由和自由的不存在中有自由这二者中进行。这里可以再一次引用孟德斯鸠的话，在因法律而自由之后，人们想自由地反对法律。

作为政治解决方案的多党制，不能在抽象中定义。如果它没有加入来自别处的，自己无法产生的积极内容，就失去了全部的可靠性。这些内容包括来自在法律之前已经存在的，并由法律作为使命保护的，来自继承、习惯和信仰的自由。自 18 世纪以来，政治理论中经常出现的一个题目，是把“英格兰式的”自由和“法兰西式的”自由对立起来。不用问我们这些概念在多大程度上反映了人们的实际经历（它在英国似乎受到的震动更小），而是有必要引出它们的哲学意义。

1776 年，戴莫尼耶（Jean-Nicolas Démeunier）25 岁时发表了第一部人种志教材，今年是它的 200 周年。他在书中进行了深入的分析。[1] 在指出不管民间信仰多么荒谬，过去的人还总是避免破坏 379
它们之后，他说：“同样的思考也适用于英格兰人。这些骄傲的岛民觉得反对宗教偏见的作者很可怜，嘲笑他们的努力，确认人类生来就是要犯错误，毫不犹豫地打破那些很快又会被别的迷信所代替的迷信。但是言论自由和政府的组成允许他们攻击执政者，不停地叫嚷反对专制。君主制度的第一条法律就是排斥煽动分子，取消写作权：人类不屈的精神迷失了方向，向宗教发起进攻。专制的亲王们的臣民们自愿地听信这些思辨。而在英国，人们更准备接受为保

① 今年在法兰西学院我的研讨课上，普庸（Jean Pouillon）先生的有关发言引起了我的注意。J.-N. Demeunier，*L'Esprit des usages et des coutumesdes différents peuples*，3 vol.，Londres，1776，Ⅱ：354 n.

持自由而提出的意见。除去人们对他们说专制主义时以外，享受或认为正在享受自由的整个民族什么也看不见，什么也听不见。”

大约一个世纪以后的 1871 年，勒南（Renan）在《法国的精神改革》中提出了相似的观点：“通过发展中世纪的制度……英格兰达到了迄今人们所知道的世界上最自由的程度。英格兰的自由……来自它整个的历史，来自它对国王、贵族、市镇以及各种团体的权利的相同尊重。法国走了相反的路，长期以来国王摧毁了贵族和市镇的权利，全民族又摧毁了国王的权利。它在一个本应历史性对待的方面进行了哲学性处理。”海峡对面，萨姆纳·缅因（Henry Sumner Maine）爵士 1861 年在他著名的《古法》一书中就已经写道：“法国哲学家在排斥他们认为是对教士的迷信的东西时是如此的不耐心，以至于一头又栽进了对法学家的迷信。”

在这三个平行的评价中，戴莫尼耶走得最远，毫不犹豫地从迷信中看到了反对专制主义的最有效办法。这种说法有现实意义，因为专制主义一直在我们当中存在。如果问它在什么地方，我们会借用勒南在《政府虚荣的放肆》一文里的另一种说法来回答，今天它
380 比当时更加准确：政府把一种无法忍受的独裁强加在每个公民的头上。迷信的概念覆盖了一种在现代人眼里已经失去信任的内容，那么它在什么地方可以反对专制主义呢？我们需要用戴莫尼耶对这一术语的认识来加以理解。

首先，肯定是勒沙波里耶（Le Chapelier）法很快将要破坏的所有这些文化符号。或者从更广泛的意义上讲，这些施加保护，使人不致被整个社会碾碎的，使社会不致变成可以互换的、不具名的微粒而消失的多种小归属和团体，它们把每个人纳入一类生活，一片土地，一个传统，一种形式的信仰或不信，而这些东西不仅以孟德斯鸠的分权方式互相不平衡，而且形成了同样数量的反力，可以起

来共同抵御对公共权力的滥用。

通过赋予自由一个所谓的合理根据，人们使它失去了上述丰富内容，也破坏了它自己的基础。因为，人们要求保护的权利越是有部分的不合理性，对自由的眷恋就越强。这些权利成为细微的特权，这些可能微不足道的不平等可以在不违背总的平等的情况下，使个体在最近的地方找到一些稳定点。真正的自由是长期习惯的自由，是爱好的自由。一句话，是习俗的自由，也就是人们宣称具有合理性的各种理论观点所极力攻击的这种形式的自由，法国1789年以后的经历证明了这一点。这可能是这些思想观点的唯一共同点，而它们一旦达到目的，所剩的就只有互相毁灭了。我们就处在这样一个阶段。与此相反，一些“信仰”（尽管不排斥宗教信仰，但也不能从这个意义上理解）本身就可以赋予自由一些需要保护的内容。自由从内部得以保持，如果人们认为可以从外部建构它时，自由就会自行削弱。



如果不是职业使他退一步来看待事务，那么人种学家就几乎没有资格对这些问题发表看法。但至少在一点上，他可以做出有益的 381
贡献。我们当中有人致力于研究技术和经济水平极低的小型社会，那里的政治组织非常简单。这并不是说可以从中看到人类社会初期的影子，但在这种朴实无华的形式下，它们可能比一些更复杂的社会更好地展现了整个社会生活内在的深刻活力，以及人们认为的它们基本条件的一部分。人们发现，在此类社会还存在的地区，它们的人数在40到250之间。低于这个界限，这个社会就会以不同的速度消失；高于这个界限，它就会分解。总之，就好像两个40到250人的群体可以生存，而400或500人的一个群体就无法生存。经济

原因只能部分地解释这种现象。因此必须承认，更深层的，社会和道德方面的原因，保持着共同生活的人的数量，人们所说的人口最佳状态便在这个界限之内。这样，人们可以通过经验，观察到一种可能所有人都有的以小群体生活的需要。当然，这并不妨碍当其中一个受到外来攻击时这些小群体联合起来。在这些社会中，当然也包括在其他地方，以集体占有一种历史、一种语言（尽管存在着不同的方言）、一种文化为基础的，甚至像全国的统一这样大规模的团结，来自小群体的利害一致。

与卢梭在国家中消除各种局部社会的愿望相反，局部社会的某种恢复是给病态的自由一点健康和力量的最后一种办法。遗憾的
382 是，让西方社会重新登上几个世纪以来——历史上经常如此，我们就是一例——它滑下来的那个山坡，并不取决于立法者。但它至少可以关注人们已经在不同地方见到迹象的这一倾向的回归，在它无法预见的表现中加以支持，尽管这些表现有时非常不适宜，甚至令人不快。总之，不要做任何会把它扼杀在萌芽状态的事，也不要在它确立之后妨碍它继续自己的进程。

首次发表时的出处

第一章　种族与文化　Race et culture. —*Revue internationale des Sciences sociales*, Vol. XXIII, n° 4, copyright Unesco, 1971: 647-666. 383

第二章　面对人类地位的人种学家　L'Ethnologue devant la condition humaine. —*Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 132ᵉ année, 4ᵉ série, année 1979 (2ᵉ semestre): 595-614. Republié avec quelques modifications.

第三章　家庭　La Famille. —*Man, Culture and Society, Edited by Harry L. Shapiro*, New York, copyright Oxford University Press, 1956: 261-285. Librement traduit et adapté par l'auteur d'après l'original en anglais.

第四章　澳大利亚的一个"亲属关系微粒"　Un "Atome de parenté" australien. —Traduit par l'auteur d'après l'original en anglais écrit, peu avant sa mort, pour des Mélanges projetés en l'honneur de T. G. H. Strehlow. Inédit.

第五章 不同时空的对照 Lectures croisées. —Ce chapitre reprend et développe la matière de deux articles: "Chanson madécasse" in *Orients*, Sudestasie-Privat, Paris-Toulouse, 1982: 195-203 et "L'Adieu à la cousine croisée", in *Les Fantaisies du voyageur. XXXIII variations Schaeffner*, Paris, Société française de Musicologie, 1982: 36-41.

第六章 论近亲通婚 Du maraige dans un degré rapproché. —*Mélanges offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1983.

第七章 结构主义与生态环境 Structuralisme et écologie. —Traduit par l'auteur d'après l'original en anglais *Structuralism and Ecology*, *Barnard Alumnae*, Spring 1972: 6-14.

第八章 结构主义与经验主义 Structuralisme et empirisme. —*L'Homme, revue française d'anthropologie*, avril-septembre 1976, XVI (2-3): 23-38.

384 第九章 语言学教程 Les leçons de la linguistique. —Préface à: Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976: 7-18.

第十章 宗教、语言和历史:关于索绪尔一篇未发表的文章 Religion, langue et histoire. —*Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1973, II: 325-333.

第十一章 从神话的可能性到社会存在 De la Possibilité mythique à l'existence sociale. —*Le Débat*, n° 19, février 1982: 96-117.

第十二章 世界主义与精神分裂症 Cosmopolitisme et schizophrénie. —*L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide, présenté par Jean Poirier et François Raveau*, Paris, Berger-Levrault, 1976: 469-474.

第十三章　神话与遗忘　Mythe et oubli. —*Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1975: 294-300.

第十四章　毕达哥拉斯在美洲　Pythagore en Amérique. —*Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation edited by R. H. Hook (Essays in Honour of George Devereux)*, London - New York - San Francisco, Academic Press, 1979: 33-41. Version modifiée et développée de l'original en français.

第十五章　双胎妊娠的解剖学预兆　Une Préfiguration anatomique de la gémellité. —*Système de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978: 369-376. Republié avec plusieurs modifications et additions.

第十六章　一个神话—文学小谜语　Une petite énigme mythico-littéraire. —*Le Temps de la réflexion*, I, 1980: 133-141.

第十七章　从克雷蒂安·德·特鲁瓦到理查德·瓦格纳　De Chrétien de Troyes à Richard Wagner. — 《*Parsifal*》, *Programmhefte der Bayreuther Festspiele* 1975: 1-9, 60-67. Republié avec des additions.

第十七章　关于《四部曲》的随笔　Note sur la Tétralogie. —Inédit.

第十八章　一种沉思的绘画　Une peinture méditative. —Écrit pour un ouvrage collectif sur Max Ernest qui ne semble pas avoir paru.

第十九章　致一位青年画家　A un jeune peintre. —Préface à *Anita Albus. Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck-Villa München*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1980: 6-28.

第二十章　纽约怀旧与超前的形象　New York post- et préfiguratif. —*Paris-New York*, Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou. Musée national d'art moderne, 1er juin-19 septembre 1977: 79-83.

第二十一章　关于创造性儿童的迟到言论　Propos retardataires sur l'enfant créateur. —*La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, janvier 1975:

10-19.

第二十二章　对自由的思考　Réflexions sur la liberté. —*La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, novembre 1976: 332-339.

索　引

（所注页码为法文原书页码，即本书边码）

A

B

D

E

F

G

M

O

P

S

T

Y

Z

译后记

由于多种原因，我已经不再打算承接字数比较多和/或期限比较紧的翻译了。但是，当中国人民大学出版社要出版“列维-斯特劳斯文集”并邀我翻译其中一卷时，我还是没有能抵御住这一“诱惑”。原因很简单：我对人类学早就有兴趣，但因时间、机遇等条件所限，一直未能多接触一些；另外，我一直认为，翻译名人名著与一般翻译不同，它不仅可以对社会产生较大影响，对自己也是一个很好的学习和拓展的机会。

现在，期限已到，应该也可以交稿了。回想起来，个中的艰辛自己是最清楚的。首先是时间紧张，不算行政和其他教学工作，只是两门翻译课每周大量的作业就需要很多时间，译书只能节假日来做，

并且倒计时，每周有定额，压力很大。其次是本书虽然文字不甚艰涩，但内容涉及文学、历史、地理、宗教、哲学、政治、社会、教育、音乐、美术、心理、语言、植物、动物、生态、医学、物理等诸多学科，对译者的知识背景要求很高。当然，看到任务总算完成，通过向读者介绍这些著名研究成果本人也收获颇丰时，个中的愉悦也是自己最清楚的。

列维-斯特劳斯说过，雅科布逊写的书不需要作序，我想这句话大概也同样适合他本人。所以，不想对书的内容做什么说明和评价，那主要是专家和读者的事，而且历史已经有了一定的说法。这里只想交代三点：第一，对书中出现的大量法语以外其他语言的词汇，尽量按标准译法翻译，但有的土语或方言的音译，只能适当参照一般惯例，为此每章中每个专名第一次出现时都注有原文备查，个别的普通词汇为突出其特色保留了原文。第二，不知是哪方面的原因，原书索引中个别页码不准，译文照抄，未加改动。第三，由于前面说过的两点困难，翻译当中的缺点和不足在所难免，恳请专家和广大读者批评指正。

邢克超

2005 年 9 月